Las drogas
sagradas en la Antigüedad

Carlos
G.Wagner

Alianza
editorial

Las drogas
sagradas en la Antigüedad

Carlos G. Wagner

Alianza editorial

Carlos G. Wagner

Las drogas sagradas en la Antigüedad

Alianza editorial

Índice

Introducción

1. Los conocimientos sobre fármacos y enteógenos en la Antigüedad: Los textos antiguos
   - Plantas y principios activos
     1. *Cannabis*
     2. Adormidera
     3. Solanáceas psicoactivas
     4. Eléboro negro
     5. Harmaga
     6. Hiedra
     7. Cilantro y *artemisia*
     8. Loto egipcio
   - Preparaciones
     1. Inciensos y sahumerios
     2. Pócimas y ungüentos
     3. Mieles psicoactivas

2. Los conocimientos sobre fármacos y enteógenos en la Antigüedad: Arqueobotánica e iconografía
   - La Prehistoria
     1. Los fosfenos y el arte prehistórico
     2. La Península Ibérica como ejemplo cercano
   - La Antigüedad
     1. Arqueobotánica e iconografía del cannabis
     2. Arqueobotánica de la adormidera y la mandrágora
     3. La adormidera en el registro iconográfico
     4. Iconografía del loto egipcio

5. Representaciones de hongos psicoactivos
6. Imágenes entópticas y cultos extáticos en el arte minoico
7. Hidromiel y otras pócimas y brebajes

3. La hipótesis chamánica y los enteógenos
Antes de las ciudades o fuera de ellas
1. Ritual y comunicación simbólica
2. Espacio social y espacio sagrado
El chamanismo y sus técnicas
1. ¿Qué es el chamanismo?
2. Chamanismo prehistórico: Los fosfenos y el arte paleolítico
3. Vestigios de chamanismo en Oriente y Egipto
4. Trance, éxtasis y chamanismo en el mundo minoico
5. La cuestión del chamanismo entre los antiguos griegos
6. Roma e Italia

4. Mitos, rituales, trances y visiones
1. La diversidad de las prácticas rituales
2. La ciudad, el Estado y el control de las experiencias extáticas y visionarias
3. Trances, éxtasis y experiencia visionaria
4. Diversos tipos de visiones
5. Estados alterados y estados no ordinarios de conciencia
6. Neurociencia y bases neurobiológicas de los estados alterados de conciencia

5. Alimentos de los dioses
1. Soma y *Rig Veda*
2. La identificación botánica de soma
Los dioses que orinan el soma embriagador
La alternativa
3. La liturgia del haoma
4. La identificación botánica de haoma
5. El brebaje sagrado entre otros pueblos indoeuropeos

6. Néctar y ambrosía
7. Los hongos y la planta de la inmortalidad en los mitos griegos

6. El viaje arquetípico del héroe: Gilgamesh y la búsqueda de la inmortalidad
1. El guardián del Bosque de los Cedros
2. La Montaña de los Dioses y la identidad oculta de Humbaba
3. Un vistazo a los mitos griegos
4. Camino del Paraíso
5. En el Jardín de los Dioses
6. El barquero y las Aguas de la Muerte
7. Ut-Napishtim y el Diluvio: incienso y visión de los dioses
8. La planta que otorga la juventud

7. Centauros, sátiros, ménades y la primitiva religión dionisiaca
1. Sátiros y Centauros
2. Quirón
3. Heracles, Neso y Deyanira
4. Ixión
5. Dioniso como soma
6. El vino dionisiaco y el trance menádico
7. De los guerreros extáticos al simposio aristocrático

8. Plantas mágicas, hechicería, sortilegios y licantropía
1. Hierbas de Hécate
2. Plantas mágicas en papiros griegos
3. Lobos y licántropos
4. Licaón, Zeus Lykeios y los ritos arcadios de licantropía
5. Lupercos y Lupercalias
6. Licántropos, hechiceros y chamanes
7. Hombres-lobo y guerreros-fiera

9. Oráculos, augurios y vaticinios: profetas, extáticos y videntes
1. Profetismo extático en el Próximo Oriente

2. Oráculos y profetas de Astarté
3. Adón/Adonis
4. Oráculos de Tanit y Dea Caelestis
5. Baquíadas y sibilas
6. La mántica extática en Delfos
El pneuma enthusiastikon
La hipótesis geológica y los vapores intoxicantes
En busca de una explicación alternativa

10. Los misterios y la «inefable visión»
1. Las iniciaciones en los cultos mistéricos
2. Eleusis y la inefable visión
3. El *kykeón* eleusino
4. La visión de los dioses
5. Rituales y misterios de Artemis
6. Plantas, visiones y conocimiento en los textos hebreos antiguos y el cristianismo primitivo

Epílogo

Bibliografía

Créditos

Introducción

Desde que los seres humanos adquirieron, en la noche de los tiempos, la capacidad de concebir la existencia de un universo inmaterial en torno suyo, las experiencias que les proporcionaba el contacto con esa otra realidad y la posibilidad de llegar a percibirla se convirtieron en muchas ocasiones y circunstancias en el aspecto central de las vivencias religiosas. En sí mismas, tales experiencias no son más que el resultado de estados alterados de la conciencia o, si se prefiere, de un psiquismo extra-ordinario, que alcanza su punto más álgido en el llamado «trance extático». En palabras de E. Rohde (1973: 316):

> En el éxtasis, liberación del alma de las ataduras del cuerpo y comunicación con la divinidad, al alma le nacen nuevos impulsos de los que nada sabe en su existencia cotidiana, cohibida como está en la envoltura de su cuerpo. Pero ahora que vive en libertad como un espíritu entre los demás espíritus, alzada sobre el tiempo y sus limitaciones, el alma se encuentra en condiciones de lanzar su visión a cosas lejanas en el espacio, a donde solo pueden mirar los ojos del espíritu.

Este éxtasis, que se parece mucho a la experiencia mística, si no es la misma cosa, tan propicio para el encuentro y la comunicación con la realidad trascendente, con un mundo dominado por la presencia divina, requiere para su consecución de unas técnicas y prácticas adecuadas que pueden ser de muy diversa índole.

A lo largo de todas las épocas y en las más variadas culturas, los trances de éxtasis místico, la experiencia extática en sí, han sido inducidos por procedimientos destinados a aislar al individuo de la realidad circundante que percibe, alterando su estado de conciencia. Para ello existen diversos modos que se pueden emplear solos o que, más a menudo, se presentan en ciertas combinaciones: el ayuno prolongado, la privación del sueño y los sentidos, el ejercicio físico violento o desmesurado, la flagelación y la autotortura, la meditación y la autoconcentración, así como la ingestión de sustancias químicas que ejercen una acción determinada sobre el cerebro, alterando los niveles de percepción. Todos estos procedimientos pueden ser

definidos globalmente como psicoactivos, ya que su finalidad no es otra que la de alterar el psiquismo ordinario, de activarlo para conseguir un estado de trance extático, un estado alterado de la conciencia.

De todos los mencionados, el uso de sustancias psicotrópicas o enteogénicas, frecuentemente de origen vegetal, fue ampliamente utilizado, aunque no en exclusiva, por las sociedades primitivas y arcaicas (Furst, 1972; Schultes y Hofmann, 1982), en las que desempeñó un papel cultural que con frecuencia ha pasado inadvertido (Furst, 1976), así como por muchos pueblos de la Antigüedad. Ocurre, no obstante, que a menudo no se presta la suficiente atención al uso de las plantas enteogénicas y su significado en determinados ritos religiosos. Esto es particularmente cierto para el mundo antiguo, a pesar de la evidencia literaria e incluso arqueológica que no deja lugar para muchas dudas acerca del conocimiento que los antiguos tenían de tales plantas y sus propiedades sobre la mente, así como de su utilización en contextos mágico-religiosos.

Sin embargo, esto no siempre ha sido así. En la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del XX no es raro encontrar estudiosos de las diversas culturas de la Antigüedad que, en un momento dado, se plantearon la importancia que pudieron haber tenido las sustancias capaces de alterar los estados mentales en ciertas prácticas mágicas y religiosas. Tal es el caso del ya citado Rohde, pero también el de Mircea Eliade, el de De Felice, el de Snijder, arqueólogo alemán estudioso del arte cretense, o el de Godbey con un bien documentado artículo sobre el Próximo Oriente. Y eso en un contexto en el que los estudios farmacológicos no estaban tan desarrollados y, por supuesto, la Etnobotánica no había hecho su aparición como disciplina científica, pese a la indudable influencia de figuras como la de Aldoux Huxley y la de Robert Graves.

En 1943 Albert Hofmann descubrió por accidente los efectos del LSD, aunque la oleada psicodélica aún tardaría bastantes años en llegar. Mientras tanto, la prohibición contemporánea sobre las drogas psicoactivas había comenzado el 1 de marzo de 1915 cuando entró en vigor la denominada Ley Harrison sobre Narcóticos que el Congreso americano aprobó el 14 de diciembre de 1914 y el presidente Wilson firmó tres días más tarde. Aunque tuvo que alterarse incluso la Constitución para prohibir el alcohol, en 1919

el Tribunal Supremo americano apeló a esta ley federal para prohibir los «narcóticos» y reclamar amplios poderes policiales a nivel federal en materia de «drogas peligrosas». El consumo de drogas se convirtió así en una cuestión de orden público que habría de alcanzar una magnitud desconocida a partir de los años sesenta, por lo que su estudio bajo el prisma de la Historia y la Arqueología parecía desaconsejable si uno no quería ser considerado sospechoso de simpatizar con los consumidores convertidos en delincuentes.

Así que, con el tiempo, los trabajos de Gordon Wasson, Schultes y el propio Hofmann se toparon no solo con la animadversión y la desconfianza del estamento académico, sino también, finalmente, con un clima de abierta hostilidad en la política y la judicatura, a pesar de la rica historia científica del LSD y los hongos visionarios antes de su demonización definitiva. Pese a todo, algunos estudiosos de la Antigüedad, ámbito que habría de quedar totalmente relegado de la posterior eclosión de estudios etnofarmacológicos y etnobotánicos, mucho más centrados en las culturas autóctonas de América, Asia y África, como Gabra, Labat o Kritikos, consiguieron aún publicar algunos pocos trabajos bien documentados, si bien la mayoría trataban de la utilización y difusión del uso de la adormidera y el opio.

Cuando hace más de treinta y cinco años publiqué mi primer trabajo sobre el tema, los estudios sobre enteógenos en el mundo antiguo sencillamente no existían, a excepción de la magnífica obra de Wasson, Hofmann y Ruck sobre los Misterios de Eleusis, junto con un par de ensayos de Robert Graves sobre «Los dos nacimientos de Dioniso» y «La comida de los Centauros», y yo mismo tuve que ser precavido dada la incomprensión académica reinante. Así que a partir de entonces me dediqué a anotar y guardar escrupulosamente cualquier indicio que encontrara en la documentación sobre el uso de enteógenos en la Antigüedad, tarea en la que ocasionalmente también me ayudaron algunos colegas y amigos, mientras dedicaba la mayor parte de mi esfuerzo como profesor e investigador a otros temas mucho más ortodoxos y no tan mal considerados por los estamentos académicos imperantes.

Pasado el tiempo, había conseguido reunir varias carpetas llenas de material diverso: anotaciones sobre textos antiguos, información

arqueológica e iconográfica, referencias bibliográficas, etc. Así que empecé a ordenarlo todo con el fin de poder publicar finalmente un libro. Además, parecía que el tabú imperante durante tanto tiempo empezaba a ser relegado y advertí con satisfacción que algunos jóvenes investigadores, de mi propio país y también extranjeros, empezaban a investigar y publicar sus trabajos en revistas científicas que antes dudosamente los habrían aceptado, y hasta hubo quien se atrevió a realizar una tesis doctoral sobre las drogas en la prehistoria de Europa, que finalmente se ha convertido en una publicación de éxito.

Hofmann, el químico responsable del descubrimiento accidental del LSD en los años treinta, y desde entonces un entusiasta investigador de los enteógenos, realiza una clasificación en analgésicos y eufóricos (opio, cocaína), sedantes y tranquilizantes (reserpina), hipnóticos (kavkava) y alucinógenos o psicomiméticos (peyote, cáñamo, etc.). Muchas de estas sustancias solo modifican el estado de ánimo, pero las del último grupo inducen cambios profundos en la percepción de la realidad, incluidos espacio y tiempo, y pueden llegar a provocar despersonalización. Si su efecto es el de trasladarnos a una realidad que se percibe más auténtica que el mundo habitual, una dimensión cargada de profundo significado religioso e impregnada de un sentimiento de lo sobrenatural, entonces se trata de un enteógeno.

Este término, un neologismo cuya paternidad se atribuye normalmente a C. P. Ruck, ha sido acuñado para definir con mayor exactitud la acción provocada por ciertos *pharmaka* en aquellos que los ingerían en el curso de algunas ceremonias que constituían el núcleo de muchos cultos místéricos en la Antigüedad. La experiencia que provocaban difiere radicalmente del sueño narcótico causado por el opio o de la exaltación jubilosa que suele inducir el *cannabis,* también utilizados ritualmente con fines religiosos por los antiguos. Por el contrario, bajo el efecto de un enteógeno, el sujeto se mantiene despierto mientras perdura su influencia, inmerso en una experiencia que le será difícil explicar con palabras habituales. Un trance místico (un psiquiatra preferiría denominarlo «excursión psíquica») que le produce un tremendo impacto anímico y espiritual, y que le aporta un tipo

de certidumbre que por ninguna otra vía de conocimiento, salvo el duro camino emprendido por los ascetas, es posible alcanzar.

Deseo señalar que nadie va a encontrar aquí una mirada despreocupada sobre el actual uso indiscriminado de las drogas, ni tampoco un estudio de tipo esotérico sobre sus bondades al ponernos en contacto con «la otra realidad». Como materialista empírico y científico social, si es que se me permite la expresión, estoy mucho más interesado en el papel que pudieron llegar a jugar, mediante su manipulación o su prohibición, para ayudar a justificar una visión del mundo y la sociedad impuesta por las élites de turno, aunque ello no siempre resulte una tarea sencilla y en la que es posible que no siempre lo haya resuelto con éxito.

Quiero agradecer finalmente a los colegas y amigos que me han ayudado en este empeño, y especialmente a Sergio Remedios Sánchez, Ana de Francisco Heredero y David Hernández de la Fuente por sus respectivas y atentas lecturas del original, y sus correcciones y observaciones, si bien cualquier torpeza o error detectables son de mi única responsabilidad.

1. Los conocimientos sobre fármacos y enteógenos en la Antigüedad: Los textos antiguos

Ya que este es un libro escrito por alguien que ejerce el trabajo de historiador, será inevitable comenzar por el consabido capítulo destinado a los textos que nos han llegado desde la Antigüedad y que nos informan sobre los conocimientos que aquellas gentes tenían de las sustancias capaces de alterar los estados mentales, provocando lo que entendemos por trances y visiones. La mayor parte de los *pharmaka* y enteógenos utilizados en el mundo antiguo eran de procedencia vegetal. Los repertorios botánicos, los farmacológicos y los tratados médicos revelan muchas veces un acertado conocimiento de sus propiedades, que difícilmente pudieron haber pasado desapercibidas después de siglos de experimentación en el terreno de la magia, la medicina o la religión, que en ocasiones no eran sino una misma cosa. La distribución geográfica como factor más importante y, en segundo término, los contactos culturales explican su presencia y su difusión, tanto en Oriente y Egipto como en el mundo griego y romano, además de entre otros pueblos, como los escitas, los tracios o los germanos.

Plantas y principios activos

1. *Cannabis*

El cáñamo es una planta fibrosa cuyos ejemplares hembra son los mejores productores de cannabinoides, los principios activos que, como el cannabidiol, el ácido cannábico, el ácido cannabinoico, el ácido cannabidiólico y el tetrahidrocannabinol o THC, se concentran particularmente en las resinas. El cáñamo, o al menos una de sus variedades *(Cannabis sativa),* fue, según los testimonios de que disponemos, una de las

plantas cuyo uso estuvo muy difundido en la Antigüedad con el fin de obtener a partir de su consumo una experiencia extática. Las sustancias activas del cáñamo tienen propiedades analgésicas, y particularmente el THC es un poderoso agente psicoactivo.

Desde las orillas del mar Caspio y las regiones orientales de Irán, donde con mucha probabilidad habría tenido su origen la costumbre de utilizarlo como un medio de sumergirse en la «embriaguez sagrada», se extendió desde muy temprano a otras regiones. Los antiguos iranios lo denominaron *bangha,* término que llegó a alcanzar una gran difusión por el Asia Central –apareciendo también en sánscrito como una planta santa extraída del Océano por el dios Siva y utilizada como atributo favorable para la meditación religiosa–, y significando tanto la planta en sí como el preparado embriagante que de ella se extrae. Su néctar era, según la mitología hindú, la bebida favorita del dios Indra, y como tal fue cantada en los Vedas como uno de los néctares divinos, que otorgaba al hombre todo tipo de dones, desde salud y larga vida hasta visiones de los dioses.

El cáñamo y sus propiedades eran bien conocidos en Mesopotamia (Thorwald, 1968: 170), donde los asirios lo denominaban *qunnabu* o *qunubu,* siendo mencionado en los textos de carácter médico y en la literatura religiosa:

> Recetas de incienso de qunubu, consideradas como copias de versiones mucho más antiguas, se encontraron en la biblioteca cuneiforme del legendario rey asirio Assurbanipal, que reinó del 669 al 631 a. C. Los registros de la época del padre de Assurbanipal, Asarhadón, que reinó del 681 al 669 a. C., proporcionan una clara evidencia de la importancia de este tipo de sustancias en Mesopotamia, ya que qunubu está catalogado como uno de los principales ingredientes de los supremos «Ritos Sagrados». En una carta escrita en el año 680 antes de nuestra era a la madre del rey asirio Asarhadón, se hace referencia al qunubu. En respuesta a una pregunta de la madre del monarca asirio sobre «¿qué se utiliza en los Ritos Sagrados?», un alto sacerdote llamado Neralsharrani respondió que «los principales artículos para los ritos son aceite fino, agua, miel, plantas aromáticas y qunubu» (Bennett y McQueen, 2013: 74).

Según R. C. Thompson (1949: 220), fue conocido desde antiguo en el Próximo Oriente, donde era llamado *a-zal-la* en lengua sumeria y *azulla* en acadio, aunque estos términos han sido más discutidos. Este autor también identifica la droga sumeria *gan-zi-gun-na* como un derivado del *cannabis,* habida cuenta de que se trata de un remedio para el dolor y una fuente de

fibras vegetales, de su parecido con el hindú *ganja* y de que la palabra asiria *gurgurangu* parece también una referencia al mismo, dada su similitud con *garganinj,* el término persa para *cannabis.*

Aparece también mencionado en los textos de la farmacopea asiria y en tablillas de la misma procedencia, formando parte de ungüentos destinados a atraer la piedad y la protección de los dioses (Labat, 1950). Los antiguos egipcios lo conocían al menos desde la segunda mitad del segundo milenio a. C., aunque la palabra, *smsm,* aparece anteriormente en *Los Textos de las Pirámides* (Manniche, 1989: 82), si bien no todos están de acuerdo en identificarla con *cannabis.* El Papiro Ramesseum III contiene una de las más antiguas menciones, y las instrucciones sobre su preparación y directrices para el tratamiento también se pueden encontrar en el papiro médico Chester-Beatty VI (1300 a. C.), el Papiro Berlín (1300 a. C.), el Papiro Hearst (1550 a. C.) y el Papiro de Viena (220 d. C.), entre otros. También se ha defendido su identificación con el *kaneh bosm* de los textos hebreos antiguos, que formaba parte de las recetas para la elaboración del óleo para la unción sagrada y el incienso que se ofrece a Yavé todas las mañanas, ya que aquí también aparece al mismo tiempo como portador de propiedades psicoactivas y de fibras útiles en la vida cotidiana, lo que se adecua más con el *cannabis* que con la caña aromática *(Acorus calamus),* planta que también tiene propiedades psicoactivas y que, igualmente, ha sido propuesta como *kaneh bosm* (Bennett y McQueen, 2013: 74 ss.).

Sus efectos como inductor de trances extáticos eran utilizados por pueblos como los escitas y los tracios, ambos claros ejemplos de pueblos «periféricos», y es muy probable, como interpreta M. Eliade (1982: 306), que el poder extático del cáñamo haya sido conocido por los getas, que vivían entre los Balcanes y el Danubio. Así, los *kapnobatai* –mencionados por Estrabón (VII, 3, 3), geógrafo griego de la época de Augusto, literalmente «los que caminan por el humo»– serían, muy verosímilmente, danzarines y hechiceros que utilizaban el humo del cáñamo para inducir sus trances extáticos. Quizá, aunque la identificación resulte aquí algo más problemática, se trate de cáñamo también la planta cuyo humo era inhalado, según nos narra Heródoto, en las ceremonias colectivas de los masagetas:

> También se afirma que (los masagetas) han descubierto ciertos árboles que producen unos frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden fuego y, luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas, y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanta más fruta arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y por ponerse a cantar (I, 202, 2).

¿Se trataba de cáñamo o de la planta conocida como «ruda siria», cuyas semillas al arrojarse al fuego producen efectos similares? Otros autores (Guerra Doce, 2006b: 145) sugieren que podría haberse tratado de *Rhododendron caucasicum,* utilizada por las gentes de aquellas regiones para embriagarse hasta bien entrado el siglo IX. Por cierto que el historiador de Halicarnaso nos ha preservado también una interesante, y muy conocida, noticia sobre el uso del cáñamo en los rituales funerarios de los escitas:

> Después de haberles dado sepultura, los escitas se purifican de la siguiente manera: se frotan la cabeza con un ungüento del que luego se limpian mediante abluciones, y con el cuerpo hacen lo que sigue: levantan tres palos inclinados, unos hacia otros, extienden a su alrededor unos toldos de lana y, después de ajustarlos lo más herméticamente posible entre sí, arrojan a una pila, situada en medio de los palos, piedras enrojecidas al fuego. Y por cierto que en su país crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura, pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esta planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios se hacen unos vestidos muy semejantes a los de lino. Quien no sea un experto conocedor de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo: así mismo, quien no haya visto nunca el tejido de cáñamo, creerá que el vestido es de lino.
>
> (...)
>
> Pues bien, los escitas toman las semillas del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que las van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría (IV, 73, 2 ss.).

No son muchas las referencias directas en el mundo griego y romano al *cannabis*. Esto, en parte, se debe a que era conocido con distintos nombres, lo cual nos crea cierta confusión (Bennett, 2016). No obstante, sus efectos medicinales son señalados por Dioscórides *(De mat. med.,* III, 165) y Galeno *(De Fac. Alim.,* 100, 49), médico y filósofo griego originario de Pérgamo que ejerció su profesión en Roma entre los años 162 y 183 llegando a ser médico personal del emperador Cómodo; pero está ausente, en cambio, en la obra de Teofrasto, con la que se inicia el estudio científico

de la botánica clásica, a no ser que quienes proponen que lo menciona bajo el término *dendromalache,* «malva que llega a hacerse árbol», estén en lo cierto (García Arroyo, 2016: 40). Con todo, resulta adecuada la consideración de quienes opinan que, dada su utilización medicinal y su uso ritual por pueblos tan próximos y conocidos de los griegos clásicos como los escitas, resulta poco creíble que las propiedades psicoactivas del *cannabis* hayan terminado por pasar inadvertidas. O aún no menos sorprendente resulta que siendo, por el contrario, conocidas, no hayan llegado a ser utilizadas.

Los romanos también lo conocieron y llegaron a cultivarlo abundantemente (Mercuri *et al.,* 2002); lo utilizaron para obtener sus fibras, al igual que en otros muchos otros lugares, y como planta medicinal y también recreativa. Galeno *(De rict. at.,* 549 ss.), por ejemplo, afirmaba que en ocasiones se proporcionaba a los huéspedes para provocar risa y alegría.

2. Adormidera

Mucho más abundantes son las referencias literarias antiguas a la adormidera *(Papaver somniferum, Papaver roheas)* y al opio, que contienen alcaloides como la morfina, codeína, tebaína, narcotina y papaverina, muy conocidos en la Antigüedad, tanto en el Mediterráneo como en Egipto, país donde se la llamaba *spenn* (Manniche, 1989: 130), o el Próximo Oriente, ya que de hecho hay pocos ambientes geográficos en que no florezca (Addens, 1939). Las menciones en los documentos procedentes de Egipto, en donde se utilizaba como sedante, anestésico y narcótico, han sido recopiladas hace ya tiempo por S. Gabra (1956), y parece bastante seguro que el opio comenzó a ser producido localmente durante el reinado de Amenhotep III. Su conocimiento está bien documentado en épocas anteriores al Imperio Nuevo, que se inicia con la Dinastía XVIII. Al parecer los frutos de la planta *spenn,* que no todos consideran que esté bien identificada con la adormidera, se utilizaban para elaborar un tipo de cerveza (Manniche, 1989: 131). No faltan menciones en los Papiros Smith y Ebers (443, 445, 782), que son copias de textos escritos durante el Imperio Antiguo.

Algunas tablillas sumerias datadas en el tercer milenio a. C. descubiertas en Uruk representan a la adormidera mediante dos signos, de los que el segundo también significa «júbilo» o «gozar». Las alusiones son también frecuentes en los textos asirios (Thompson, 1949: 223 ss.) y, según parece, no fue tampoco desconocida para los hebreos, habiendo sido identificada como la planta *rosh* que mencionan algunos textos bíblicos (Walker, 1959: 88).

De igual forma, la literatura griega y latina abunda en referencias y menciones a la adormidera y al opio *(R.E.,* XV, 2, pp. 2434-2443). Hesíodo *(Teog.,* 536) –el poeta griego más antiguo después de Homero, que vivió en Beocia durante la segunda mitad del siglo VIII a. C.– cuenta que Prometeo urdió el engaño de Zeus con el fin de robarle el fuego sagrado en un lugar llamado Mecone, que es la misma palabra utilizada por los antiguos griegos para denominar a la adormidera. Esta significación geográfica la encontramos de nuevo, siglos más tarde, en Estrabón (VIII, 6, 25), quien dice que en un principio Sición era llamada Mecone. La adormidera y sus efectos fueron conocidos desde muy pronto por los griegos. Heródoto (II, 92, 2), por ejemplo, compara la forma de la adormidera con el corazón del loto, y Aristóteles *(De somno,* 456b) habla de su efecto narcótico como inductor del sueño, lo que también es señalado por Galeno:

> ... Ningún otro fármaco (como el opio) posee una potencia soporífera o analgésica comparable *(Op. omn.,* XIII, 273).

Dioscórides, médico griego y gran experto en botánica del siglo I D. C., habla a menudo de ella en su *De materia medica* (III, 96; IV, 64, 4; 66 y 67), obra en la que recopiló todo el saber farmacológico de su tiempo, y explica los procedimientos adecuados para recoger y elaborar el opio, así como sus aplicaciones medicinales. Tiempo antes, Teofrasto, discípulo predilecto de Aristóteles, se refiere a ella en su *Historia Plantarum* como maleza ordinaria en los cebadales y menciona también la obtención de su jugo:

> El acopio de jugo de las plantas que lo tienen se realiza, principalmente, durante el verano: unas al comienzo, y en otras, avanzada ya la estación. La recolección de raíces de ciertas plantas se hace en tiempos de la cosecha del trigo o poco antes; pero la mayor parte de ella tiene lugar en otoño,

después del nacimiento de Arturo, cuando las plantas pierden la hoja, y, en aquellas en que se aprovecha el fruto, cuando lo han perdido. El acopio del jugo se obtiene, o bien de los tallos, como ocurre con la lecherina, la escarola y la mayoría de las plantas, o bien de las raíces, o bien, en tercer lugar, de la cabezuela, como en el caso de la adormidera, porque ésta es la única planta de la que se extrae así y ésta es la característica de ella (IX, 8, 2).

En la Roma etrusca la adormidera gozaba ya de cierta popularidad, y parece que algunos la cultivaban en sus jardines. Tal es el caso de Tarquinio el Soberbio, según el testimonio de nuestras fuentes (Livio, I, 54; Plinio, *NH,* XIX, 53, 169-170; Frontino, *Strat.,* I, 1, 4), quien en una ocasión responde furioso a un emisario cortando a bastonazos las cabezas de adormideras de su jardín como si fueran las cabezas de sus enemigos. Dionisio de Halicarnaso (IV, 56) es más explícito y señala que las plantas estaban cargadas de frutos y listas para su recolección.

Virgilio, el gran poeta latino, señala el peligro que la adormidera supone para la agricultura, pues:

... queman al campo las adormideras empapadas en el sueño de Lete *(Geórg.,* I, 78).

Y, por tanto, es preciso:

Cuando Libra haga las horas del día y del sueño iguales... ocultar en la tierra el grano del lino y la adormidera *(Geórg.,* I, 208; 215).

En otro lugar también alude a su significación en relación con contextos mágicos y rituales:

Junto a los confines del Océano y al sol que muere / está la región postrera de los etíopes, donde el gran Atlante / hace girar sobre su hombro el eje tachonado de estrellas: / de aquí me han hablado de una sacerdotisa del pueblo masilo, / guardiana del templo de las Hespérides, la que daba al dragón / su comida y cuidaba en el árbol las ramas sagradas, / rociando húmedas mieles y soporífera adormidera. / Ella asegura liberar con sus encantamientos cuantos corazones / desea, infundir por el contrario a otros graves cuitas, / detener el agua de los ríos y hacer retroceder a los astros, / y conjura a los Manes de la noche. Mugir verás / la tierra bajo sus pies y bajar los olmos de los montes *(En.,* IV, 480-491).

Y aún la cita de nuevo como parte del ritual que la ninfa Cirene enseña a su hijo, el pastor Aristeo, para calmar la furia de Eurídice, que había exterminado sus abejas:

... Enviarás como fúnebre ofrenda a Orfeo las adormideras de Lete *(Geórg.,* IV, 571-574).

Pausanias, un griego del Asia Menor que en el siglo II escribió una *Descripción de Grecia* (II, 10, 5; 17, 5), Ovidio, el célebre poeta latino autor de las *Metamorfosis,* y Columela, agrónomo romano de origen hispano que vivió en la primera mitad del siglo I (II, 14, 2), recogen otras tantas alusiones, por no citar más que otros tres ejemplos en una lista bastante extensa. El testimonio de Ovidio es interesante por su asociación a contextos rituales:

> Numa sacrificó dos ovejas. La primera en honor de Fano, la segunda del apacible Sueño... mientras tanto su tálamo rodeó con adormideras. La noche cayó y en su comitiva trajo oscuros sueños *(Fastos,* IV, 661).

Y en otro lugar afirma:

> No se vea como una vergüenza tomar adormidera triturada con leche blanca como la nieve y miel licuada de panales escurridos. La primera vez que Venus fue conducida ante su deseoso marido, bebió esto, desde ese momento fue una novia *(Fastos,* IV, 151).

Pero de todos los testimonios antiguos sobre la adormidera y el opio, quizá sea el de Plinio el Viejo, que recoge a Dioscórides y Teofrasto, uno de los más completos y sugerentes. Conoce este autor, gran erudito que en el siglo I escribió una monumental *Historia Natural,* al menos tres especies de adormideras cultivadas y otras tantas silvestres. Cuenta, asimismo, que el opio que de ellas se extrae es un soporífero de tal potencia que puede llegar a causar la muerte, y que esta droga era objeto de grandes debates, pues unos, como Diágoras de Chipre, médico de finales del siglo III a. C., y el propio Erasístrato mantenían que era un veneno mortal, mientras que otros lo defendían afirmando que fortalecía la vista. Andreas, médico personal de Ptolomeo Filopátor, afirmaba por su parte que si no producía ceguera inmediata era porque se había adulterado previamente en Alejandría. Sin embargo, prosigue Plinio, nadie había condenado el *diacodion,* un preparado a base de opio muy recetado por los médicos griegos y latinos, que era utilizado de forma generalizada como somnífero y contra el dolor de cabeza:

> Del opio cultivado he mencionado tres clases (XIX, 168) y prometí describir otras clases de la adormidera salvaje. De la adormidera cultivada el mismo cáliz de la clase blanca se machaca y se pone en vino para inducir el sueño. La semilla cura la elefantiasis. De la adormidera oscura se

obtiene un soporífero haciendo incisiones en el tallo, cuando los capullos se están formando (como Diágoras advierte), o cuando las flores están cayendo (como Iollas recomienda), a tercera hora de un día claro, esto es, cuando el rocío cae sobre la planta. Recomiendan que la incisión se haga debajo de la cabeza y el cáliz, y en otra variedad también es una incisión hecha en la misma cabeza. Este jugo se recoge en lana, o si hubiera poco rascándolo como si fuera una lechuga con el dedo pulgar, haciendo lo mismo al día siguiente hasta que se haya secado. El jugo de adormidera, sin embargo, siendo copioso se espesa y apretado en pastillas se seca a la sombra; no es solamente un soporífero, sino que si se administra una dosis excesiva pude incluso provocar la muerte. Se le llama opio. De esto que estamos hablando murió en Bavilum en Hispania el padre de Publio Licinio Caecina, un hombre de rango pretoriano, cuando una enfermedad insufrible le hizo la vida odiosa, y también a otros. Por esta razón surgió una gran controversia. Diágoras y Erasístrato la habían condenado completamente como una droga fatal, prohibiendo su uso además en inyecciones en el campo que es injurioso a la vista. Andreas añadió que la única razón por la que no causa ceguera instantánea es porque se adulteraba en Alejandría. Más tarde, sin embargo, su uso no se desaprobó en la famosa droga llamada *diacodion.* La semilla bastante machacada en pastillas con leche se usa para inducir el sueño, también con aceite de rosa para el dolor de cabeza; con aceite de rosas también se introduce en los oídos para calmar su dolor. Como un linimento para gota se aplica con leche de mujer, como en vinagre para erisipela y heridas. Yo mismo, sin embargo, desaprobé su añadidura para ungüentos de los ojos, y mucho más para lo que se llama antitérmico y antiespasmódico; la adormidera negra, sin embargo, se da en el vino para los problemas de cólicos. Todas las clases de adormidera cultivada son más grandes que las silvestres. Las cabezas son redondas, mientras que las de las silvestres son largas y pequeñas, aunque para todos los propósitos más efectivas. La adormidera se hierve y el líquido se bebe para el insomnio; con la misma agua se fomenta la cara. Las mejores adormideras crecen sobre suelos secos y donde las lluvias son leves. Cuando las cabezas y las hojas se cuecen, el jugo se llama *meconium,* y es mucho más flojo que el opio. La principal prueba del opio es su olor, que el del opio puro es insoportable; la siguiente mejor prueba es ponerle en una antorcha, cuando debería quemarse con una llama clara y brillante y oler solamente cuando se ha apagado; el opio adulterado no se comporta de esta manera. El opio adulterado es también más duro a la luz y continuamente se está apagando. Una prueba mejor del opio puro es con agua, sobre la cual flota, mientras el impuro se recoge en ampollas. Pero esencialmente maravilloso es el hecho de que el opio puro es detectado por el sol del verano. Debido a que el opio puro suda y se derrite hasta que se convierte en jugo recogido recientemente. Mnesides piensa que el opio se guarda mejor añadiendo la semilla al beleño, otros poniéndolo en judías.

(...)

Intermedia entre la adormidera cultivada y la silvestre es una tercera clase, debido a que, aunque creciendo sobre tierra cultivada, es salvaje; la llamamos *Rhoeas* o adormidera errante. Algunos la recogen y la comen inmediatamente con el cáliz entero. Actúa como un purgante; cinco cabezas cocidas en tres *heminae* de vino también inducen al sueño.

(...)

De la adormidera silvestre una clase se llama *ceratitis*. Semilla negra, un brazo de alto, con una delgada raíz cubierta con una piel dura, tiene un pequeño cáliz curvo como un pequeño cuerno. Sus hojas son más pequeñas y delgadas que los de las otras variedades. La semilla es pequeña, madurando en la cosecha; la mitad, tomado en vino dulce, actúa como purgante. Las hojas machacadas con aceite curan las úlceras de los ojos de las bestias de carga. Su raíz, en la proporción de un *acetabulum* a dos sextarios de agua, cocida a una mitad, se da para las dolencias

de los lomos y del hígado. Sus hojas aplicadas con miel son una cura para los carbuncos. Esta variedad es llamada *glaucion* por algunos y *paralium* por otros, debido a que crece dentro del alcance de las brisas marinas o en suelos alcalinos.

(...)

Una segunda variedad de adormidera silvestre es llamada *heraclium,* por otros *aphron,* teniendo hojas, que si se miran a distancia, parecen gorriones. Sus raíces están sobre la superficie de la tierra, y su semilla es como espuma. Es del uso de esta planta que el lino consigue su brillante blancura. En verano se machaca en un mortero para la epilepsia, siendo la dosis un *acetabulum* en vino blanco; debido a esto causa vómitos, y es muy útil para la droga llamada *diacodion* y *arteriace.* Sin embargo este preparado se hace empapando 120 cabezas de ésta o cualquier otra adormidera salvaje en tres sextarios de agua de lluvia por dos días; entonces se cuecen en el mismo agua, y después que el resultado ha sido secado otra vez se cuece en una mitad con miel a fuego lento. Más recientemente se había añadido 6 dracmas de azafrán, incienso y resina de acacia, con un sextario de vino de uva cretense. Esto sin embargo es como demostración; este remedio simple y pasado de moda depende para sus virtudes enteramente de la adormidera y de la miel.

(...)

Una tercera variedad es el *tithymalon,* llamado por algunos *mecon,* por otros *paralion,* con una hoja como esa del lino, una flor blanca, y una cabeza del tamaño de una judía. Se recoge cuando la uva está en el mejor de los casos y entonces se seca a la sombra. Su semilla, tomada en mitad de un *acetabulum* de vino dulce, purga el vientre. Pero la cabeza de cualquier adormidera, fresca o seca, si se aplica a los ojos alivia los flujos. El opio tomado en vino casi puro, si se administra inmediatamente, es un antídoto para los aguijones de escorpión. Algunos dan esta propiedad solamente a la variedad oscura, si sus cabezas u hojas son machacadas *(NH,* XX, 76-80).

Como se puede apreciar fácilmente, la información que nos proporciona Plinio actualiza de una forma totalmente insospechada el debate existente sobre el opio en la Antigüedad helenística y romana. Por lo demás, esta dualidad hacia los efectos de la adormidera y el opio, así como hacia todas las drogas en general, ocupa un lugar común en el mundo grecorromano, como se advierte ya en Homero *(Od.,* IV, 224) cuando se refiere a Egipto como tierra que produce muchísimas drogas, «siendo la mezcla de unas saludables y la de otras nociva», o en Pausanias (IX, 11, 2), que recoge una tradición según la cual, cuando nació Heracles, Hera creó en Tebas a las farmácides o «hijas de la droga», dos grupos de mujeres, siendo uno de carácter benévolo y perverso el otro.

3. Solanáceas psicoactivas

Además del cáñamo y la adormidera, otras plantas con efectos sobre la psique eran conocidas por los antiguos, especialmente del muy difundido género de las solanáceas. Tal fue la mandrágora *(Mandragora officinarum),* que contiene alcaloides como la hiosciamina, la atropina y la escopolamina. Su raíz es de aspecto antropomorfo y es la única parte de la planta que tiene efectos psicoactivos. Era utilizada como un anestésico en Egipto (Kamal, 1965: 288 ss.), donde se la llamaba *rrmt* (Manniche, 1989: 117), y aparece representada en un relieve de Amenofis IV, así como en algunas pinturas murales de varias tumbas tebanas de la Dinastía XVIII (Emboden, 1981). En el Papiro Leiden (I-383) se encuentra una fórmula que, administrada con vino, era utilizada como un potente inductor del sueño. También era utilizada en la medicina asiria, como se desprende de las tablillas cuneiformes encontradas en la biblioteca del palacio de Nínive (Thompson, 1949; Budge, 1978), y formaba parte de los ungüentos destinados a obtener la protección de los dioses (Labat, 1950).

Dioscórides *(De mat. med.,* III, 77; IV, 75; V, 71) dice que provoca un sueño profundo y letárgico y que se eleboraba un tipo de vino con ella. También afirma que se usa, al igual que el eléboro, como un remedio contra la melancolía. Sus efectos como narcótico son citados por Aristóteles *(De somno,* 456b), Demóstenes *(Filip.,* IV, 6), Aristófanes *(Cab.,* 96, 114), Apuleyo *(Met.,* X, 11) y Teofrasto, quien proporciona una curiosa descripción de las precauciones, relacionadas con prescripciones mágicas, que deben tomarse en su recogida:

> Muchas otras cosas similares se dicen. Por ejemplo respecto a la mandrágora, que hay que trazar tres círculos a su alrededor con una espada y que hay que cortarla mirando en dirección a Occidente. Que cuando se corta el segundo trozo, hay que danzar en torno a ella y decir muchísimas retahílas en torno al amor carnal *(Hist. pl.,* IX, 8, 8).

Jenofonte, prolífico literato griego, discípulo del filósofo Sócrates, pone en boca de aquel lo siguiente:

> También a mí me parece muy bien el beber, compañeros, pues en realidad el vino al regar las almas adormece las penas, como la mandrágora hace con los hombres *(Symp.,* II, 24).

Tampoco pasaron desapercibidas las propiedades y efectos del beleño *(Hyoscyamus niger),* planta que contiene alcaloides como la hiosciamina, la

atropina y la escopolamina. Es mencionado en el Papiro Ebers (Guerra Doce, 2006b: 117) y fue conocido también en Mesopotamia, donde, además de por sus aplicaciones medicinales (Thorwald, 1968: 63 y 167), era utilizado por babilonios y asirios como alucinógeno. Bajo sus efectos, sacerdotes y adivinos hacían profecías, y los «hombres santos» tenían visiones (Crespo, 1978: 32). Los persas lo utilizaron como sedante, analgésico y abortivo *(Bundahisn,* 4, 20). Con solo variar la dosis se convertía en un potente inductor de trances extáticos. Los antiguos griegos conocían esta planta con epítetos tales como «haba de Zeus» o «la de Pitón» –en clara alusión al monstruo serpentinio que habitaba el antro de Delfos y que fue abatido por Apolo–, «indomable» o «loca», y se creía que podía hacer enloquecer, como afirma Jenofonte:

> ... A no ser que estemos dispuestos a afirmar que es un bien el beleño, que vuelve loco a los que lo comen *(Oecom.,* I, 2).

Provocaba sueños pesados, por lo que se le tenía por muy peligroso, y se le conocía asimismo con nombres como *apollinaris herba* y *uaticina herba,* lo que está en relación con las visiones del futuro que podía provocar. De sus propiedades nos hablan, además, Plinio *(NH,* XXV, 35, 77, cfr.: XXV, 30 y XXIII, 94), que lo relaciona con la insania de la mente y el arte de la adivinación, así como Dioscórides, quien afirma:

> Es una mata que echa tallos gruesos, hojas anchas, alargadas, hendidas, negras, vellosas. Las flores crecen a lo largo del tallo unas detrás de otras, como las del granado, tapadas con escudillo, llenas de simiente como las de la adormidera. Hay de él tres variedades: una produce flores algo purpúreas, tiene las hojas semejantes a las de la zarzaparrilla, la semilla negra y los cálices duros y espinosos. Otra tiene flores amarillentas, hojas y lóbulos más tiernos, la simiente un tanto rojiza, como la del matacandil. Estas dos especies vuelven loco, adormecen y su empleo es difícil. La tercera es, en cambio, muy útil para la curación médica por ser mucho más amable. Es grasa, tierna y vellosa, tiene las flores blancas y la simiente blanca. Crece al borde del mar y entre las ruinas *(De mat. med.,* VI, 15).

El mismo Plinio *(NH,* XXV, 17, 2) menciona también otro tipo de beleño *(Hyosciamus aureus)* que causa mareos e induce a la locura.

W. Belardi (1996) ha sugerido –a partir de la relación del nombre griego de la planta, *belenion,* con el dios galo Belenos, que había sido asimilado con Apolo por sus virtudes curativas– la difusión en la Europa céltica de la

Edad del Hierro de la iluminación extática por ingestión de los alcaloides del beleño en el ámbito del culto a la divinidad solar. El carácter solar de Apolo justificaba su nombre galo, sobre todo teniendo en cuenta que en lengua celta *belos* significa «claro», «resplandeciente», aunque tal «claridad» no ha de referirse solamente al aspecto físico del Sol, sino, también, y sobre todo, a una iluminación resultado de visiones interiores.

También era conocido el estramonio *(Datura stramonium),* cuyos alcaloides son la escopolamina, la hiosciamina y la atropina; aparece mencionado en textos egipcios y fue ampliamente utilizado por los hechiceros y exorcistas de la Antigüedad (Thorwald, 1968: 65; Crespo, 1978: 64), de donde pasó a formar parte de uno de los ungüentos más utilizados por la brujería del Medievo (Harner, 1976: 137 ss.). En la India era considerada una de las plantas sagradas del dios Siva (en el *Vamana Purana* se afirma que había nacido de su pecho) y sus flores blancas se encuentran entre los más frecuentes atributos de su iconografía (Samorini, 2001: 61).

Teofrasto habla de sus poderosos efectos y de su utilización para curar ciertos males de la psique:

> La especie que origina locura y que unos llaman estramonio y otros peritton tiene una raíz blanca, hueca y de un codo aproximadamente de longitud. De ésta se le da al enfermo una dracma, si se presenta con aspecto festivo y se considera a sí mismo persona excelente; pero, si está loco de remate y padece alucinaciones, hay que darle dos dracmas, pero, si no cesa en su insania, tres, y dicen que hay que mezclar con esta cantidad jugo de centaurea salonitiana *(Hist. pl.,* IX, 8, 6).

El mismo autor se vuelve a referir a ella en otro lugar de su obra:

> En lo referente al espíritu, el estramonio, como se dijo antes, trastorna la mente y provoca la locura... *(Hist. pl.,* IX, 12, 1).

Dioscórides *(De mat. med.,* IV, 75), por su parte, afirma que bebida con vino una dracma (3,2 g) de su raíz provoca imágenes vanas y agradables a los sentidos; si se dobla la dosis, provoca enajenación y locura durante tres días, y si se la cuadruplica, la muerte.

La belladona *(Atropa belladonna),* otra solanácea psicoactiva, fue bien conocida en Mesopotamia y en el mundo clásico (Thorwald, 1968: 168). Teofrasto, no obstante, parece confundirla con la mandrágora:

> De las otras plantas, algunas se parecen a éstas, hasta cierto punto, en que tienen el tallo hueco; tal, por ejemplo, la mandrágora, la cicuta, el eléboro y el asfódelo. Unas tienen el tallo más o menos fibroso, cono el hinojo, el acónito y otras semejantes a éstas. El fruto de la mandrágora es peculiar porque es negro, semejante a un racimo y de gusto parecido al vino *(Hist. pl.,* VI, 2, 9).

La confusión de Teofrasto resulta ciertamente curiosa, ya que era, entre otras cosas, un experto y reputado botánico que dirigió el Liceo tras la muerte de Aristóteles en el 322 a. C. Es cierto que en ocasiones plantas muy distintas podían tener un mismo nombre genérico. Él mismo lo advierte al hablar del *strykhnos:*

> ... Que es nombre genérico de plantas muy distintas. Está la variedad comestible y cultivada, que tiene un fruto parecido a una baya, y hay otras dos: una que puede provocar sueño y la otra demencia, y si se sobrepasa la dosis produce la muerte *(Hist. pl.,* VII, 14, 4).

Según podría, tal vez, deducirse, Teofrasto estaría hablando aquí de tres tipos de solanáceas. La comestible sería el *Solanum nigrum L.,* la que produce el sueño podría ser la *Whitania somnifera* o tal vez la *Solanun somniferum,* mientras que la que produce la locura puede tratarse del estramonio o la belladona. Esta última parece más probable ya que, en otro lugar de su obra, él mismo indica que al estramonio se le llama también *peritton.* Por otra parte, el libro noveno de su *Historia de las Plantas,* que recoge el contenido de la perdida farmacopea de Diocles, presenta algunas divergencias de lenguaje y de nomenclatura de las plantas, debidas, posiblemente, a las obras consultadas para su elaboración. Tampoco debe descartarse la posibilidad de que haya llegado hasta nosotros no el texto original de Teofrasto, sino una reelaboración parcialmente abreviada.

Dioscórides afirmaba que aquel que bebía el extracto de la cantidad de belladona que cabía en una dracma tenía ciertas imaginaciones muy agradables que sabía entender como si se tratase de sueños nocturnos; dosis mayores provocan insania y locura, y pueden llegar a ocasionar la muerte.

> Su raíz, mezclada con vino en cantidad de 1 dracma y bebida, tiene la virtud de producir visiones no desagradables. Bebidas dos dracmas producen desvaríos durante tres días, bebidas cuatro, incluso matan. Antídoto de ello es beber aguamiel en gran cantidad y vomitarla *(De mat. med.,* IV, 7).

Otra solanácea psicoactiva, la popularmente conocida como «hierba mora», era también utilizada en determinadas ocasiones. Se trata de una planta, o mejor dicho de dos. La *Solanum somniferum,* de la que Dioscórides (IV, 57) nos refiere que bebida con vino una dracma de la corteza de su raíz provoca el sueño, pero más delicadamente que el opio, y la *Solanum villosum,* que suele confundirse a menudo con la *Solanum nigrum,* que también era conocida en Egipto (Manniche, 1989: 149) y de la que el mismo autor dice que engendra la locura. Su principio activo es un glucoalcaloide, la solanina. De ella Plinio afirma que son suficientes algunas gotas de su zumo para perturbar la razón, y cuenta que era utilizada antiguamente por los griegos:

> Según dicen, la dosis de una dracma provoca imaginaciones lascivas, visiones fantásticas que parecen reales; una dosis doble, una verdadera locura; y cualquier dosis mayor, la muerte *(NH,* XXI, 105, 2).

Teofrasto, por su parte, también las menciona:

> Tanto con la expresión «hierba mora» como con la palabra «lecherina» se designan parejas homónimas, pero que tienen varias formas. De las dos plantas llamadas «hierba mora», una infunde sueño, la otra insania. La que infunde sueño tiene la raíz, cuando está seca, roja como la sangre, pero nada más arrancarla es blanca. Su fruto es más rojo que el azafrán, su hoja es como la de la lecherina o la manzana dulce; es, además, áspera y su altura es de cerca de un pie. Machacando bien la corteza de su raíz y remojándola en vino puro se da a beber para infundir sueño. Se cría en las corrientes de agua y en los sepulcros *(Hist. pl.,* IX, 11, 4).

El segundo tipo de «hierba mora» del que habla Teofrasto es el estramonio, como él mismo indica más adelante.

La lechuga silvestre *(Lactuca virosa)* es una solanácea muy común, de cuyas hojas secas y del cocimiento de sus troncos se obtiene un hipnótico cuyo efecto es proporcional a la cantidad de vegetal reducido. Era conocida de los asirios y entre los antiguos egipcios era una planta sagrada del dios Min, divinidad de la fertilidad, y también se relaciona con el dios Seth en un contexto erótico en el que termina preñado después de haber comido lechugas sobre las que se había derramado el semen de su rival, Horus (Manniche, 1989: 113). Como remedio medicinal aparece en distintas fórmulas, para aliviar la tos o remediar las purulencias de los oídos, por ejemplo, que recoge el Papiro Ebers (40, 64, 80, 312, 467). Dioscórides

señala en este sentido que su virtud es análoga a la de la adormidera, ya que mitiga el dolor y provoca el sueño, por lo que era frecuente mezclarla con el meconio:

> Bebida la simiente de la lechuga, es útil a los que sueñan continuamente sueños muy lujuriosos y refrena los apetitos venéreos *(De mat. med.,* II, 125).

El látex seco, también llamado *lactucario* u opio de lechuga, posee efectos semejantes al opio sin ninguno de los inconvenientes de este, aunque lo cierto es que produce una dilatación de la pupila, mientras que con el opio se reduce. No induce, al contrario que el opio y sus derivados, estreñimiento, inapetencia, trastornos vasomotores o dependencia. Teofrasto *(Hist. pl.,* IX, 8, 2) se refiere a ella como *mekonion,* denominación griega en clara alusión al opio, en un contexto en el que no puede más que tratarse de *Lactuca virosa.* En el Cáucaso y el Turkestán la *Lactuca virosa* es una planta de los derviches, quienes consumen su látex puro o mezclado con hachís para tener visiones y entrar en trance.

4. Eléboro negro

Se conocían en la Antigüedad, del mismo modo, las propiedades psicoactivas del eléboro negro *(Helleborus niger),* del que se decía que su efecto era tan potente que podía intoxicar a quienes lo arrancaban, como recoge, una vez más, Teofrasto:

> También dicen que algunas raíces hay que cogerlas de noche, otras de día, y algunas antes de que los rayos del sol caigan sobre ellas, como la llamada madreselva. Estas observaciones y otras semejantes no deben considerarse fuera de lugar, porque las propiedades de algunas plantas son tan nocivas, que hay quien dice que consumen y queman como el fuego. Porque el eléboro hace que la cabeza adquiera pesantez, y los recolectores no pueden estar arrancándolo mucho tiempo, por lo cual comen antes ajos que riegan con vino puro *(Hist. pl.,* IX, 8, 5-8).

Dioscórides señala igualmente sus efectos como remedio para la melancolía y la locura:

> Tiene las hojas verdes, parecidas a las del plátano, aunque menores, como las de la hierba de Hércules, mucho más hendidas, más negras y un poco ásperas. El tallo es corto, las flores son blancas, algo purpúreas, arracimadas por la forma que adoptan, y la semilla que hay en ellas es semejante a la del alazor; a ésta la llaman los de Antícira «tipo sésamo» y se sirven de ella para

las purgaciones. Sus raíces son negras, finas, como colgadas de una cabezuela de aspecto de cebolla, de las cuales también se hace uso. Crece en lugares escabrosos, collados y sitios muy secos. Es excelente el recolectado en tales lugares, como el de Antícira. De hecho, el mejor eléboro negro nace allí. Elige el bien nutrido, el carnoso, el provisto de meollo sutil, acerbo al gusto e hirviente. Así es el que crece en el Helicón, en el Parnaso y en Etolia. Se diferencia, no obstante, de todos los demás el del Helicón. Administrado solo o mezclado con escamonea y con granos de sal en el peso de 1 dracma o tres óbolos, purga el vientre arrastrando flema y bilis. Se cuece con las lentejas y con los caldos que se toman usualmente para la purgación. Ayuda a los epilépticos, melancólicos, locos, a los que sufren de las articulaciones, perláticos. Aplicado directamente, provoca la menstruación y mata los fetos *(De mat. med.,* III, 152).

Su recolección era presidida por una serie de ritos mágicos:

Se dice también que se debe trazar un círculo en torno al eléboro negro y cortarlo mirando al Este y formulando plegarias, procurando guardarse del águila que vuela a la derecha o a la izquierda, porque los cortadores corren peligro, si el águila se acerca a ellos, de morir dentro del año (Teofrasto, *Hist. pl.,* IX, 8, 8).

Plinio, por su parte, lo pone en relación con el adivino Melampo:

Melampo es bien conocido por sus habilidades en el arte de la adivinación. De él un tipo de eléboro se llama melampodion. Algunos sostienen que su descubrimiento se debe a un pastor llamado Melampo, quien notó que sus cabras se purgaron después de corretear sobre la planta, y administrándoles la leche de esas cabras curó a las hijas de Proteo de su locura *(NH,* XXV, 47).

5. Harmaga

También conocida como «ruda siria» *(Peganum harmala),* es una planta originaria de las áreas desérticas. Sus semillas contienen alcaloides beta-carbonílicos psicoactivos en una enorme proporción que puede llegar al 4 % de su peso en seco. Uno de estos alcaloides, la harmanina, es exactamente la misma sustancia que contiene la *Banisteriopsis caapi,* uno de los componentes de la ayahuasca amazónica.

Conocida en el antiguo Egipto (Manniche, 1989: 145), era, según parece, la planta *djs,* cuyo consumo, junto con otras, estaba prohibido por los textos religiosos. Es mencionada por Dioscórides *(De mat. med.,* III, 49), que señala su uso para aliviar las fatigas de la vista. Según una teoría reciente (López Pardo, 2010), podría haber formado parte del comercio que los fenicios mantenían en el litoral atlántico africano con los llamados etíopes occidentales, que según el Pseudo-Scylax «participaban en los banquetes de

los dioses»; también se ha propuesto su identificación con el enteógeno base del haoma, la pócima ritual del *Avesta,* como volveremos a ver posteriormente con más detalle.

6. Hiedra

También la hiedra *(Hedera helix)* posee ciertas características psicoactivas que no pasaron inadvertidas para las gentes del mundo antiguo. En Egipto, de donde no era autóctona y necesitó por tanto ser aclimatada, fue consagrada a Osiris, según el testimonio de Diodoro de Sicilia (I, 17, 4) y Plutarco *(De Is. et Os.,* 37, 367 E), constituyendo un símbolo de eternidad, por lo que ornamentaba muchos sarcófagos y vasos funerarios de época tardía. Plinio y Dioscórides mencionan sus efectos. Según el naturalista, perturba el espíritu:

> Hemos mencionado veinte especies de hiedra. Todas tienen propiedades dobles en medicina: tomadas en dosis altas en forma de pócima perturban el espíritu y liberan (purgan) la cabeza; en el interior atacan a los nervios, mientras que en su uso externo son saludables a estos mismos nervios *(NH,* XXIV, 75).

La hiedra era uno de los atributos de Dioniso (Hernández de la Fuente, 2017: 37, 45 y 48), uno de cuyos epítetos era precisamente *kissos,* «hiedra», así como de sus enloquecidas ménades, que la portaban en sus tirsos. A este respecto, Plutarco *(Symp.,* 3.1.3) nos recuerda cómo las mujeres poseídas por el dios se lanzaban sobre la hiedra para arrancarla y comérsela, por lo que cabría pensar que posee un poder que induce a la locura y que tiene el mismo efecto embriagador que el vino, o puede ser un sustituto de este. Tal vez incluso anterior, teniendo en cuenta que se consideraba a la hiedra como una versión silvestre de la vid cultivada.

En las *Bacantes* de Eurípides se nos muestra a las ménades obrando extraños prodigios:

> Una tomó en su mano un tirso y golpeó en la roca, de donde salta agua cual rocío: una fuente de vino hizo brotar para ella el dios. Y cuantas sentían el deseo de la blanca bebida, con arañar tan sólo el suelo con las yemas de sus dedos, tenían chorros de leche; y de los tirsos recubiertos de yedra goteaban dulces ríos de miel (703-711).

Agua y miel, vino, hiedra, también leche, un viejo intoxicante indoeuropeo, en suma, parece poder percibirse en todo ello. Por otra parte, la asociación de la hiedra con todo este contexto de antiguos intoxicantes viene a reforzar sus propias características psicoactivas. Hablando de ellas precisamente, Dioscórides *(De mat. med.,* II, 170) señala que su jugo y sus frutos perturban el sentido, aunque se refiere a la que denomina «negra» por el color de estos. Andrés Laguna, médico del pontífice Julio III, traductor y comentador al castellano de la obra de Dioscórides, señala igualmente que su jugo perturba la razón «ni más ni menos que el vino».

7. Cilantro y *artemisia*

El cilantro o coriandro *(Coriandrum sativum)* es una de las plantas medicinales más antiguas, utilizada frecuentemente en la Antigüedad por los asirios y los egipcios (Manniche, 1989: 94). Su efectos tóxicos –bebido produce una especie de embriaguez desinhibidora– eran conocidos por Dioscórides, quien afirma:

> No se puede ocultar el cilantro, por razón de su fuerte olor. Bebido hace la voz ronca y engendra cierto furor como el de los ebrios, acompañado de palabras sucias, torpes y deshonestas *(De mat. med.,* VI, 11).

Por su parte el ajenjo *(Artemisia absinthium),* también llamado «artemisia amarga» o «hierba santa», es otra planta medicinal conocida por asirios y egipcios, que la citan a menudo en los textos medicinales (Manniche, 1989: 80). Los griegos la identificaron con la diosa Artemis, hermana gemela de Apolo e hija de Zeus y Leto. En el mito griego es la propia diosa quien la descubre y será el centauro Quirón quien le ponga su nombre. Inhalada en fumigaciones, se dice que produce efectos similares a los del *cannabis,* y con ella se elabora el licor de absenta, el «hada verde» inspirador de poetas y artistas en la Europa del siglo XIX. Dioscórides *(De mat. med.,* III, 121) habla de sus efectos medicinales, pero no menciona su potencial psicoactivo; no obstante, Areteo de Capadocia la recomienda contra la melancolía y Apuleyo estimaba que era útil para alejar los demonios (Godbey, 1930: 226). Es citada en varias ocasiones en papiros

griegos procedentes de Egipto que contienen distintas fórmulas mágicas, y no cabe duda de que se trataba de una planta sagrada. Aunque se discuten los efectos alucinógenos de su principal componente –un aceite esencial denominado «thujol» o «thujone», que también se encuentra en otras plantas, como la tuya, el ciprés y algunos enebros–, lo cierto es que parece que en dosis elevadas puede llegar a producir delirios junto con daños cerebrales.

Era la planta utilizada por los griegos en la adoración de Artemis-Hécate, de donde procede el nombre del género. Se utilizaba como veneno sagrado en determinadas ordalías religiosas de Oriente. El propio Dioscórides *(De mat. med.,* III, 129) compara una variedad de ajenjo o *artemisia* con la divina ambrosía, la comida y alimento de los dioses olímpicos.

En la Europa posterior, es una planta mágica asociada a la noche de San Juan y era conocida en algunos lugares con el apelativo de «santónica». Su uso estaba muy desarrollado en la farmacopea mesopotámica (Contenau, 1939: 12) y formaba parte de los inciensos que inspiraban los oráculos de los sacerdotes *baru* en Babilonia y de los inciensos utilizados por los cananeos y otros pueblos del Próximo Oriente antiguo.

8. Loto egipcio

El loto blanco *(Nymphaea lotus)* o loto egipcio es una planta muy conocida, ya que junto con el loto azul *(Nymphaea caerulea)* aparece profusamente representado en el arte del antiguo Egipto, en donde era sinónimo de «vida». Además de servir de frecuente ofrenda a los dioses cuyos altares engalanaban y decorar las fiestas de la nobleza y la realeza, los antiguos egipcios estaban al tanto de sus propiedades medicinales, tal y como refleja su presencia en distintas fórmulas y ungüentos que recoge el Papiro Ebers (209, 258, 475, 479), y Manniche (1989: 127) afirma que las flores y hojas de algunos miembros de la especie *Nymphaea* tienen propiedades narcóticas.

Lo cierto es que una planta que es «vida» recuerda otras, como el junípero o el crisantemo1[1], que también son «vida» o «sin muerte», que viene a ser lo mismo, y que suelen tener casi siempre en común, como

vamos a ir viendo a lo largo de este libro, propiedades psicoactivas. En otras palabras, pueden llegar a ocasionar visiones o inducir estados de trance. Las propiedades psicoactivas del loto egipcio han permanecido inadvertidas durante mucho tiempo, pero lo cierto es que tanto su conocimiento farmacológico cono el estudio iconográfico han ayudado en gran manera a despejar las sombras, por lo que trataremos sobre ellas en el lugar adecuado que le corresponde: en el próximo capítulo.

Preparaciones

1. Inciensos y sahumerios

Del incienso se ha dicho, entre otras cosas, que «sus aromas estimulan la mente de forma inconsciente mediante la imitación de las feromonas sexuales» (Stoddart, 1994: 261). Y al parecer, algunos inciensos estaban preparados para ejercer un efecto determinado sobre el espíritu. Era, por ejemplo, creencia extendida entre los filósofos y hombres de ciencia que algunos inciensos poseían propiedades perturbadoras del ánimo y la mente. Tal parece haber sido el caso del *kyphi* (Manniche, 1989: 57 ss.; Perea Yébenes, 2011), un compuesto psicoactivo que se utilizaba en ritos y ceremonias, y que es mencionado en los papiros egipcios de magia de época helenística. Es citado por Dioscórides, quien dice al respecto:

> Es una preparación de perfume grata a los dioses. La emplean hasta la saciedad los sacerdotes de Egipto. Se mezcla también en los antídotos y se administra, en bebidas, a los asmáticos. Sus preparaciones son numerosas, entre las que está la siguiente: medio sextario de juncia; de grana gruesa de enebro, lo mismo; de uva pasa grasa despepitada, doce minas; de resina pura, cinco minas; de cálamo aromático, de aspálato, de junco oloroso, de cada uno una mina; de mirra, doce minas; de vino añejo, nueve sextarios; de miel, dos minas. Tras despepitar la uva pasa, májala y mézclala con el vino y la mirra, y después de majar y tamizar las demás cosas, mézclalo y déjalo a remojar durante un día. Luego, se cuece la miel, hasta darle una consistencia viscosa, y se mezcla con ella cuidadosamente la mirra derretida; luego, tras mezclarlo con las demás cosas todo junto, guárdalo, con cuidado, en un recipiente de barro cocido *(De mat. med.,* I, 23),

y por Plutarco, que nos habla de él con más detalle:

> El *Kyphi* es perfume cuya mezcla está compuesta de dieciséis especies de substancias: miel, vino, pasas, juncia, resina, mirra, palo-rosa, seseli; se le añade lentisco, brea, junco oloroso, romaza, y, además de todo eso, enebro gigante y enano (porque ya sabéis que hay dos especies), cardamomo y cálamo. Estos diversos ingredientes no se mezclan al azar, sino, de acuerdo con fórmulas indicadas en los libros santos, que se leen a aquellos que preparan este perfume a medida que mezclan las substancias que lo componen. En cuanto al número dieciséis, parece haber sido adoptado a propósito, puesto que es el cuadrado y el único entre todos cuya figura, al tener todos sus lados iguales, ofrece un perímetro igual a su área, aunque esta propiedad desde luego no importa al efecto esperado. Pero, como la mayor parte de esas substancias mezcladas tienen virtud aromática, de ellas se desprende un soplo suave y salutífero. Bajo sus influencias, el estado del aire cambia, y el cuerpo, suave y agradablemente bañado por sus emanaciones, se deja caer en el sueño adquiriendo disposición evocadora. Las aflicciones y vehemencias producidas por las inquietudes cotidianas se debilitan como lazos que se aflojan, disipándose sin la ayuda de la embriaguez para recibir ensueños, se pulen y bruñen como un espejo. El efecto obtenido es tan purificador como el que alcanzaban, pulsando la lira, los pitagóricos antes de entregarse al sueño, apaciguando y encauzando de este modo el elemento instintivo y apasionado de su alma. En efecto, las substancias olorosas reanimaron muchas veces el sentimiento que se desvanecía, y muchas fueron también las veces que, con su suavidad, apaciguaron y calmaron a los que las absorbían disolviéndolas en su cuerpo. El efecto provocado era parecido a aquel de que nos hablan algunos médicos cuando afirman que el sueño sobreviene cuando las exhalaciones de los alimentos se extienden como trepando alrededor de los intestinos, cuando parece que los tantean suavemente determinando algo parecido a un delicado cosquilleo. También se sirven los egipcios del *Kyphi* como brebaje y como mistura. Lo beben para purificarse interiormente y lo emplean en forma de mixtura a causa de su virtud laxante *(De Is. et Os.,* 80, 383E).

Resulta claro que uno de los ingredientes psicoactivos del *kyphi* no es otro que el aceite de los enebros, principalmente *Juniperus phoenicia* y *oxycedrus,* que contiene una esencia similar al tanacetol, de gran potencial estimulante, y que puede llegar a inducir experiencias visionarias. El tanacenol, también denominado «thujol», es el principal componente del aceite del cedro blanco del norte *(Thuja occidentalis)* y del cedro rojo *(Thuja plicata),* y se encuentra también en el crisantemo vulgar *(Tanacetum vulgare)* o atanasia, que literalmente significa «sin muerte». Cualquier repertorio de farmacología botánica nos dirá que también se le conoce como *thujol, thuyol, absinthol, thuyone, tanacenol* y *tanacetona,* por lo que forma parte de los aceites esenciales del ajenjo o *artemisia* y de la sabina albar *(Juniperus thurifera)*. En dosis altas resulta un potente alucinógeno. Muchos de los inciensos elaborados en el Próximo Oriente y utilizados en celebraciones extáticas o rituales de adivinación contenían, entre sus ingredientes, aceite de cedro o enebro. En el Antiguo Testamento el profeta

Elías tiene un sueño en el que se le aparece un ángel después de haberse tumbado a dormir en el desierto bajo un enebro:

> Y él se fue por el desierto un día de camino, y vino y se sentó debajo de un enebro; y deseando morirse, dijo: Basta ya, oh Jehová, quítame la vida, pues no soy yo mejor que mis padres.
>
> Y echándose debajo del enebro, se quedó dormido; y he aquí que luego un ángel le tocó, y le dijo: Levántate, come.
>
> Entonces él miró, y he aquí a su cabecera una torta cocida sobre las ascuas, y una vasija de agua; y comió y bebió, y volvió a dormirse.
>
> Y volviendo el ángel de Jehová la segunda vez, lo tocó, diciendo: Levántate y come, porque largo camino te resta.
>
> Se levantó, pues, y comió y bebió; y fortalecido con aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta Horeb, el monte de Dios (I Reyes, 19).

En el antiguo Egipto se utilizó en diversos preparados medicinales, y como tal aparece mencionado en el Papiro Ebers (85, 89, 254, 327, 833), en el Papiro Hearst (59) y en el Papiro Chester Beatty IV (6). Un bálsamo perfumado con aceite esencial de junípero era usado en la momificación para ungir el cadáver y las bayas se mezclaban con sal sobre las que se dejaba el cuerpo para su deshidratación, al menos hasta los primeros tiempos cristianos (Manniche, 1989: 112). Una tradición posterior de los coptos, que seguían el mismo uso funerario, y que también recoge Dioscórides *(De mat. med.,* I, 105), afirma que el junípero preserva el cuerpo del difunto y que por eso se la llamaba «la vida del que está muerto».

Por otra parte, en un conocido mito griego, Ganimedes, joven de extraordinaria belleza de quien Zeus se había prendado, es arrebatado por un águila enviada por este (otras veces se dice que el propio Zeus se había convertido en el ave, mientras que las versiones más antiguas mantienen que fue un torbellino de origen divino el que lo raptó) para ser el copero de los dioses inmortales en el Olimpo. Pero el más hermoso de todos los jóvenes era mortal, lo cual suponía un cierto problema, por lo que terminará alcanzando la inmortalidad, como aquellos a quienes ha de llenar la copa de néctar. De acuerdo con una versión del mito, Ganimedes se torna inmortal gracias a un brebaje elaborado con crisantemo, planta que en griego antiguo se llama precisamente *athanaton,* literalmente «sin muerte», «inmortal», otra razón por la que es habitual en los cementerios. En sus *Diálogos de los*

dioses, Luciano de Samosata *(Dial. D.,* 4) afirma, sin embargo, que es Zeus quien ordena a Hermes que le proporcione el néctar, la bebida de la inmortalidad, antes de enseñarle cómo hay que ofrecer la copa.

Volviendo al poder psicoactivo del *kyphi,* este es recogido en otros textos antiguos, como cuando Hipólito, dejando a un lado el aspecto «convencional» o puramente ceremonial que pudiera tener en los ritos egipcios, pone el acento en su crítica y parodia de la magia pagana, para lo cual se basa en la potencialidad de este compuesto, que debidamente preparado y quemado provoca sueño, induce a las ensoñaciones y desemboca en distintas experiencias oníricas:

> ... Y (el mago) tomando (una hoja para escribir) se dirige al inquirente y anota con agua todas las preguntas que éste desea hacer a los demonios. A continuación, dobla el escrito, y lo entrega a su asistente, y lo lanza, a distancia, sobre las llamas; el humo que asciende lleva las peticiones a los demonios. Sin embargo, antes de dar esta orden, el hechicero corta el papel hasta que deje de ser regular, y finge que los demonios escriben en algunas partes con caracteres hebreos. Luego quema un poco de esa sustancia que los magos egipcios llaman *kyphi,* corta unos trozos del papel escrito y lo coloca cerca de unos trozos de carbón. El escrito colocado sobre las brasas arde. Entonces (el mago) aparentando estar poseído por un ser divino va a un rincón (de la casa) y emite un sonoro y estridente grito ininteligible para todos... y ordena a voces a los presentes entrar, al tiempo que invoca a Phrn o a cualquier otro espíritu. Una vez dentro de la casa, y cuando los que estaban allí se juntaron, el mago empuja a su ayudante sobre un lecho, le dirige varias palabras, parte en griego y parte en hebreo como es habitual en las invocaciones de los magos *(Phil.,* IV, 28).

En un minucioso y bien documentado trabajo que ha pasado, por lo general, bastante inadvertido entre los estudiosos de los enteógenos, A. H. Godbey (1930: 217 ss.) destacaba, a comienzos de los años treinta del pasado siglo, el efecto narcótico de los inciensos en todo el Próximo Oriente, que él atribuía, tras el estudio de los textos antiguos y de las evidencias etnográficas, a que en su composición figuraban extractos de plantas como la adormidera, el *cannabis,* o la *artemisia,* que parece ser la planta *sammu ilu* que mencionan algunos textos acadios de magia y brujería, y que usada en muy pequeñas dosis produce parálisis sensorial, pérdida de visión y de memoria, y alucinaciones terroríficas, mientras que en dosis más altas resulta un potente veneno que puede causar la muerte.

Respecto a la mirra *(Commiphora myrrha),* una resina aromática que era un componente frecuente de inciensos, ungüentos y sahumerios, era bien conocida en Egipto (Manniche, 1989: 33, 48, 50 ss.), y el mito griego la

hace hija de Oritya, una jacíntide, que se dice que había celebrado los Misterios de Deméter. Como ha sido señalado: «El nombre de Oritya es un epíteto que claramente se aplica a una mujer que experimenta el éxtasis en una montaña» (Gordon Wasson *et al.,* 1980: 141 ss.). Así que la madre de Esmirna, luego convertida en árbol de mirra a causa del incesto con su padre, había experimentado un trance extático que otras versiones describen como un rapto por Bóreas, el viento del Norte, mientras jugaba con su amiga Pharmakeya, literalmente «el uso de las drogas». La mirra aparece así relacionada con contextos extáticos y visionarios.

En este sentido, las palabras de K. Nielsen resultan muy ilustrativas:

> La fragancia del incienso funciona como una droga que asegura la disposición favorable de los dioses hacia el hombre. Hace que den oráculos positivos, los hace perdonar pecados. La fragancia del incienso purifica la mente de los dioses, así como la mente del hombre. Es el medio perfecto para establecer la comunicación entre la esfera divina y humana (1986: 30).

Parece, por otro lado, que parte de la oposición de los profetas de Yavé a los inciensos utilizados en los cultos cananeos de los «lugares altos» puede proceder de su animadversión hacia sus efectos narcóticos. A tal respecto, resultará también muy interesante lo escrito por B. Shanon en relación con el incienso empleado en el Templo de Jerusalén:

> El siguiente caso es el del incienso empleado en el Templo de Jerusalén *(ktoret,* también conocido como *ktoret ha-samim,* el incienso de drogas). Este incienso contenía una serie de ingredientes, la identidad de la mayoría no la sabemos hoy. Su receta se llevó a cabo en secreto, conocida sólo por una familia sacerdotal, y con la destrucción del Templo se perdió. El *ktoret* fue utilizado a diario en los servicios regulares del templo, pero sólo una vez al año se ofrecía dentro del *Sancta Santorum,* el santuario interior del templo. Esto se hacía sólo por el Sumo Sacerdote, en Yom Kippur, el día más sagrado del calendario judío. El Talmud relata que existía el peligro de que el Sumo Sacerdote podría no regresar sano y salvo, y que, por tanto, una cadena de oro fino se adjuntó a su túnica para vigilar su bienestar. Sobre la base de una similitud fonológica de la palabra *ktoret* y la palabra hebrea para «conectividad», el Zohar, el gran texto cabalístico, explica que el *ktoret* establece una conexión entre Dios y el hombre...
>
> Desde hace algún tiempo, se ha sugerido que el término «cannabis» es un cognado del hebreo *bosem knei,* que significa «cañas fragantes», y se indica como uno de los ingredientes del incienso sagrado empleados por primera vez en el tabernáculo y más tarde en los dos templos de Jerusalén (...)
>
> Sin embargo, otro dato curioso se encuentra en los escritos del historiador judío del siglo primero Flavio Josefo, quien menciona que en la mitra del sumo sacerdote judío había una imagen de oro de la planta *Hyoscyamus.* Esta planta es conocida por ser muy psicoactiva (2008: 68 ss.).

Según un estudio reciente realizado por investigadores de la John Hopkins University y de la Universidad de Jerusalén (Moussaieff *et al.,* 2008), la resina de Boswellia, uno de los ingredientes comunes del más famoso y difundido de todos los inciensos conocidos *(frankincense),* y que los antiguos egipcios obtenían del País del Punt (Manniche, 1989: 51), es psicoactiva y causa una serie de efectos sobre el cerebro, como son los de aliviar la ansiedad y la depresión, facilitando así la exaltación espiritual. Otro trabajo, publicado también recientemente en la revista *Neuropsychobiology* (Iijima *et al.,* 2009), establece que el olor del incienso puede mejorar las actividades corticales y la función de tratamiento inhibidor de la respuesta motora.

También bajo la forma de perfumes y vahos podían administrarse preparados con efectos somníferos, narcóticos e incluso alucinógenos. Dioscórides *(De mat. med.,* I, 54, 2, y I, 58, 2) ya señalaba las cualidades somníferas del olor del azafrán y del perfume elaborado con mejorana *(Origanum maiorana),* que los antiguos egipcios atribuían al dios Sobek, divinidad de la fertilidad y la vegetación (Manniche, 1989: 129 ss.). El propio Apuleyo afirma que determinados perfumes pueden causar un estado similar a la hipnosis hasta sumirse en el éxtasis:

> Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en el éxtasis, hasta el punto de olvidar la realidad circundante. En tal estado, perdida la noción del cuerpo en que se reside, puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza, que sin duda es inmortal y divina, y de ese modo, inmersa en una especie de sueño es capaz de presagiar el futuro *(Apol.,* 43, 2).

En su famosa novela *El asno de oro,* Apuleyo alude a ciertos vahos soporíferos que las hechiceras de Tesalia empleaban para causar un profundo sueño hipnótico:

> Mientras que el guardián que aquí veis velaba mi cadáver con toda su perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatar mis despojos; con dicho propósito se disfrazaron muchas veces y siempre en vano; al no poder burlar la actividad y vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño. Luego se

pusieron a llamarme por mi nombre y no dejaron de gritar hasta que mi cuerpo rígido y mis helados miembros con perezoso esfuerzo empezaron a obedecer por arte de magia. Ahora bien, este hombre que aquí veis en realidad estaba vivo, y de muerto, tan solo tenía el sueño. Pero, como era mi tocayo, al oír su nombre, sin caer en la cuenta del caso, se levantó y, avanzando como un fantasma, fue a dar contra la puerta de la sala *(Met.,* II, 30).

2. Pócimas y ungüentos

Seguramente, la pócima más famosa que recordamos de la Antigüedad es aquella con la que, en la *Odisea,* Helena pretende calmar la aflicción de Telémaco diluyendo en el vino que le ofrece una droga llamada *nephentes,* que se ha identificado generalmente con un preparado a base de opio (Wagner, 1984: 33 ss.; Guerra Doce, 2006b: 133), aunque también se ha sugerido mandrágora (Becerra Romero, 2005), *cannabis* (Guerra Doce, 2006b: 134) o una mixtura de varios compuestos (Arata, 2004).

Y ellos sobre los alimentos preparados delante echaron sus manos.

Pero entonces otra cosa decidió Helena, nacida de Zeus. Al punto vertió en el vino que bebían una droga que borraba la pena y la amargura y suscitaba olvido de todos los pesares. Quien la tomara, una vez que se había mezclado en la crátera, no derramaba, al menos en un día, llanto por sus mejillas, ni aunque se le murieran su madre y su padre, ni si ante él cayeran destrozados por el bronce su hermano o un hijo querido y lo viera con sus ojos.

Tales ingeniosos remedios poseía la hija de Zeus, que le había procurado Polidamna, la esposa de Ton, la egipcia, que allí la fértil tierra produce esas drogas, muchas que resultan benéficas en la mezcla, y muchas perniciosas. Cualquier persona entendida en todas ellas se hace un buen médico. Pues, desde luego, son de la estirpe de Peán (IV, 217 ss.).

A este mismo respecto Diodoro de Sicilia (I, 97, 7-9), historiador griego del siglo I a. C., hablando de las viejas relaciones entre Grecia y Egipto, menciona que:

.... Como prueba de la presencia de Homero en Egipto se aducen varias evidencias, y especialmente la droga que proporciona el olvido de todos los males, que fue dada a Telémaco por Helena en casa de Menelao. Ya que es manifiesto que el Poeta había adquirido un conocimiento exacto de la droga nepentes, que dice que Helena consiguió de Tebas egipcia, habiéndole sido proporcionada por Polidamna, la mujer de Ton; además se alega, incluso hoy, que las mujeres de esta ciudad emplean este remedio, y se dice que en tiempos antiguos una droga para curar el miedo y la tristeza fue descubierta en principio entre las mujeres de Diospolis: pero Tebas y Diospolis, se añade, son la misma ciudad.

Una pócima de efectos psicoactivos era el llamado «oleomiel», procedente, según parece, de Siria y que según cuenta Dioscórides *(De mat. med.,* I, 29) dejaba atónitos a quienes la tomaban, hasta el punto de que era necesario despertarlos frecuentemente para impedir que cayeran en letargo. Se trata, sin duda, de un narcótico que nos resulta imposible identificar, pero que, según parece, contenía miel fermentada o psicoactiva por haber sido elaborada a partir de ciertas plantas. Plinio *(NH,* XIV, 103), por su parte, menciona que los frigios usaban un brebaje en las ceremonias extáticas de adoración a Cibeles elaborado a partir de las semillas del pino.

En muchos de los jardines de los templos de Egipto se cultivaban arbustos de balanita *(Balanita aegiptiaca),* considerado por los antiguos egipcios un árbol sagrado, de frutos azucarados (Manniche, 1989: 82). Con la pulpa de su embrión se podía preparar una bebida fermentada. Parece además bastante seguro que estos árboles, a diferencia de los de los huertos comunes, tenían, sobre todo, una utilización litúrgica. Otro de ellos era la acacia, que los antiguos egipcios denominaban *sndt* y conocían muy bien (Manniche, 1989: 65 ss.). En el mito, Horus, forma en la que renace Osiris, aparece asociado a un árbol sagrado que, según *Los Textos de las Pirámides* (436a-b), no era otro que la acacia, del que se decía que contenía la vida y la muerte y que había servido como protección al dios-niño (Buhl, 1947: 86).

Resulta que determinadas especies de acacia contienen alcaloides muy activos que producen efectos bastante similares a otros enteógenos, lo que podría resultar esclarecedor si alguna de estas variedades se daba en el antiguo Egipto. A este respecto resultará interesante saber que algunas subespecies que crecen en el desierto del Sinaí y el Neguev, como son *Acacia albida, Acacia lactea* y *Acacia tortilis,* contienen DMT (Dimetiltriptamina), que es un poderoso alucinógeno, así como también *Acacia seyal* y *Acacia nilotica,* que crecen en Egipto. Un brebaje similar a la ayahuasca ha podido ser elaborado a partir de la combinación de los alcaloides presentes en la acacia, árbol de gran importancia en la Biblia *(atzei shittim* = «árboles de acacia») y en el antiguo Egipto, y *Peganum harmala,* que curiosamente crece de forma abundante delante de las cuevas de Qumrán, hogar de los esenios y lugar del famoso hallazgo de los

Manuscritos del Mar Muerto (Shanon, 2009). La misma Arca de la Alianza habría sido construida con la madera de este árbol sagrado según refiere la tradición bíblica:

> Harán también un arca de madera de acacia, cuya longitud será de dos codos y medio, su áncora de codo y medio, y su altura de codo y medio (Ex, 37, 1-9).
>
> Y harás para el tabernáculo tablas de madera de acacia que estén derechas (Ex, 26, 15).

Pero seamos cautos, ya que ir más allá de estos datos sería caer en el terreno de las especulaciones.

Pócimas vinosas de efectos psicoactivos fueron conocidas por los egipcios, griegos y romanos, pero de ellas hablaremos en otro lugar.

Jardines sagrados vinculados a templos importantes eran habituales en el país del Nilo y el Próximo Oriente, de donde poseemos incluso evidencia arqueológica procedente de dos templos de Baal y Astarté en la ciudad siria de Emar que han sido fechados en el siglo XIII a. C. (Beyer, 1990). Posiblemente en aquellos jardines, como sucedía en Egipto y Mesopotamia, se cultivaran árboles y plantas relacionados con la divinidad y su culto. Ya la tradición sumeria nos recuerda el jardín sagrado en el que Inanna cuidaba del árbol *huluppu,* o Árbol del Mundo y Árbol de la Vida, jardín que seguramente estaba asociado al templo de la diosa en la ciudad de Uruk.

También los ungüentos constituyeron frecuentemente otra forma de aplicar sustancias psicoactivas para que generaran su efecto. Como muy bien dice Becerra Romero (2006: 74 ss.):

> Por lo que se refiere al segundo método, la unción, una vez más Apuleyo nos sirve de clave para conocer la notoriedad de este tipo de creencias, que también recoge por la misma época, con algunas variantes, Luciano. Así, para poder metamorfosearse en ave y acudir junto a su amado, tanto Pánfila como la mujer de Hiparco deben untarse con un ungüento que permitirá la transformación en el animal deseado (Apul. Met. III, 21; Luc. Asin. 12). El posterior error en el robo de la mixtura hará que el personaje de Lucio, protagonista de la ficción, sea transformado en burro. Curiosamente aunque ni Apuleyo ni Luciano recogen el método de untura salvo para comentar que debía ser completo de los pies a la cabeza, la forma más lógica de emplear dicho preparado sería en aquellas partes del cuerpo más sensibles al contacto con este tipo de preparados, como siglos más tarde lo harían las brujas modernas especialmente durante los siglos XV y XVI, es decir, en la región axilar o genital.
>
> (...)
>
> Con total probabilidad, este tipo de conocimiento arrancaría de etapas anteriores, como parece desprenderse de los ancianos saberes de Dipsas, capaz igualmente de transformarse en ave y volar

en la oscuridad de la noche (Ov. *Am.,* I, 8, 1-20), aunque aparentemente no medie ninguna clase de unto. También en un pasaje del *Satiricón* de Petronio puede rastrearse esta clase de creencias, concretamente en los párrafos que hacen referencia a Encolpio, que, ayudado por la vieja Proselenos y de la mano de la «sacerdotisa» Oenotea, es untado con un ungüento, muy probablemente de propiedades mágicas, en zonas corporales más sensibles a este tipo de preparados. En el siglo III este tipo de recursos debió de continuar siendo bastante común al menos entre algunos brujos, como describe Filóstrato (VA. II, 36; V, 12), entre cuyos métodos de actuación para modificar el curso del destino –además del contacto con los espíritus, la realización de sacrificios o la recitación de alguna salmodia– se encontraba precisamente el empleo de este tipo de ungüentos, del que incluso señala algunos de sus efectos. Como harán sus hermanas del Medievo y del Renacimiento, entre los ingredientes que integrarían la fórmula de la unción debieron de encontrarse principalmente plantas solanáceas, como la citada mandrágora y el beleño, *Hyoscyamus niger L.,* cuyos alcaloides propician la sensación de vuelo, transformación, sueño prolongado y amnesia que se menciona en los textos. De hecho, las propiedades intoxicantes de esta última planta tampoco escaparon a la atención de los habitantes del mundo antiguo; baste recordar las palabras de Plutarco (Mor. III, 694A) cuando, ante el comentario de Trifón sobre si la mezcla del vino y la yedra embriaga, opina que: «... no es verdad, pues la impresión que produce en los bebedores no la llamaría uno embriaguez, sino agitación y enajenamiento, como hace el beleño y otras muchas plantas parecidas que perturban la mente», aspecto que sigue corroborando siglos después Isidoro de Sevilla *(Etym.,* XVII, 9, 41).

3. Mieles psicoactivas

Parece, por cierto, que determinadas mieles podían poseer capacidades para alterar la mente, como narra Claudio Eliano:

> Estoy enterado de que en Trapezunte del Ponto se obtiene miel de boj, pero que esta miel es molesta de oler, y que vuelve locos a los sanos y que a los tocados de la cabeza les devuelve la salud (V, 42).

Curiosamente, cerca de Trapezunte un ejército griego sufrió en sus propias carnes los efectos de una miel de este tipo, tal y como nos narra Jenofonte:

> Los griegos, llegados a la cima, establecieron sus cuarteles en diversas aldeas provistas de víveres en abundancia.
>
> Por lo demás, no ocurrió nada que les llamase particularmente la atención salvo el hecho de que en el lugar existían numerosas colmenas cuya miel hacía que todos los soldados que la comían perdieran la razón, sufrieran vómitos y diarrea y no pudieran mantenerse en pie. Los que apenas la habían probado parecían encontrarse absolutamente borrachos, mientras que los que habían comido una gran cantidad parecían estar idos e incluso al borde de la muerte. Así pues, había una gran cantidad de hombres que yacían en el suelo como si hubieran sufrido una derrota y en el ejército cundía un gran desánimo. Sin embargo, un día después no había muerto ninguno, y

al mismo tiempo más o menos todos recobraron el sentido. En el curso del tercer y cuarto días ya se fueron incorporando, como si se hubiese tratado de una intoxicación *(Anab.,* IV, 8, 19-21).

Lo que sugiere este relato es que la miel estaba probablemente elaborada a partir de alguna planta tóxica, tal vez con el néctar de la azalea póntica, también denominada *Rhododendron ponticus* o *Heraclea pontica* (González Celdrán, 2002: 230). Porfirio, por su parte, recordaba que según algunos el néctar y la ambrosía, la bebida y la comida alimento de los dioses,

... Son posiblemente miel, siendo así que la miel es un alimento de los dioses.

Platón *(Symp.,* 203b), por su parte, afirmaba que un licor de miel se había consumido antes de que existiera el vino, y que no era otra cosa que la bebida mágica conocida como néctar, «el néctar de las abejas», como Eurípides *(Bacan.,* 142) lo denominaba.

Plinio, por otra parte, hace referencia a un tipo de vino o licor que se elaboraba con agua y miel, el famoso hidromiel:

Se obtiene también un vino a partir de agua y miel solamente. Para esto, aconsejan conservar agua de lluvia durante cinco años. Algunos más entendidos la reducen por cocción inmediatamente hasta su tercera parte y añaden un tercio de miel añeja; después la tienen al sol durante cuarenta días desde el comienzo de la Canícula. Otros, una vez que se ha trasvasado tal cual, al décimo día la tapan. A esto se le llama hidromiel y toma el sabor del vino con los años; en ninguna parte hubo uno más apreciado que el de Frigia *(NH,* XIV, 113).

Así que la miel, o al menos algunas mieles, se equiparan a los manjares de las divinidades del Olimpo, al igual que ocurre en el *Rig Veda,* donde la miel se asocia con soma, la bebida sagrada que proporciona la inmortalidad:

Del dulce alimento con prudencia he participado
que buenos pensamientos suscita y mejor la inquietud aleja,
al que festivos los dioses y mortales todos acuden
y el nombre de «miel» le dan por su dulzura...
El soma hemos bebido, ya somos inmortales (VII, 48).

También los dioses del antiguo Egipto disfrutaban de la miel, que constituía para ellos un placer cuyo dulzor estaba directamente relacionado con el sabor de la verdad, con *Ma'at,* de la que se alimentan para poder preservar y mantener la Norma, el orden cósmico que ella representa (Meeks y Favard-Meeks, 1996: 103).

[1] La cuestión de por qué en ocasiones algunas de estas plantas reputadas de psicoactivas no parecen ejercer sino leves efectos en el sujeto está directamente relacionada con la variedad climática y geográfica responsable de que los principios activos no tengan la misma intensidad. Un buena aproximación consiste en investigar en qué regiones y lugares tal o cual planta comenzó a tener una reputación de «mágica» o «sagrada» además de ser conocida como un remedio medicinal.

2. Los conocimientos sobre fármacos y enteógenos en la Antigüedad: Arqueobotánica e iconografía

Aunque no puede hablarse propiamente de muchas investigaciones arqueológicas ni, por supuesto, iconográficas que hayan sido diseñadas específicamente con el objeto de adquirir información sobre el uso de sustancias psicoactivas y de los llamados enteógenos en el mundo antiguo, las excavaciones han desenterrado, desde tiempo atrás, en distintas partes y ocasiones, datos y evidencias que vienen a complementar la información de los textos de los autores de la Antigüedad recopilada en el capítulo precedente. Algunas representaciones del arte prehistórico y antiguo muestran también motivos y escenas muy sugestivas, pero es preciso poder llegar a interpretarlas correctamente.

Metodológicamente hablando, tal y como señala Merlin (2003: 297 ss.), la evidencia arqueológica sobre sustancias psicoactivas es de dos tipos: artefactual y paleoetnobotánica. Cualquier artefacto, todo ítem recogido en una excavación, de hecho es sujeto a algún tipo de interpretación y reconstrucción, que puede variar según la escuela de los arqueólogos que participan en la investigación o, más simplemente, diferir sobre qué especie ha sido representada, y los desacuerdos al respecto pueden proceder acerca de si su función es religiosa, medicinal o artística, por poner un ejemplo sencillo. En este sentido, la evidencia procedente del registro paleoetnobotánico es, en principio, mucho menos subjetiva, aunque pueden existir dificultades, en algunas ocasiones, a la hora de asignar especímenes a un taxón específico o en la confirmación de su utilización por humanos, que a veces puede resultar difícil e incluso polémica. Por eso es preferible, si se puede, disponer al mismo tiempo de estos dos tipos de información arqueológica, lo que suele resultar más bien raro.

Los restos estudiados por la Paleoetnobotánica, una rama específica dentro de la Etnobotánica, son de tres tipos: los que denominamos macrofósiles, los granos de polen y los fitolitos. Los macrofósiles, como su

propio nombre indica, pueden ser restos de maderas, hojas, semillas o frutos –secos, mojados, quemados– que han podido ser recogidos *in situ* con las garantías suficientes, lo cual viene sucediendo, sobre todo, desde la última década. Para complicar más las cosas, algunos paleopólenes no resultan fáciles de identificar, y solo se puede llegar a averiguar el género o familia a la que pertenecen más que a un espécimen concreto.

Mientras que en Europa la mayor parte de la información arqueológica sobre sustancias psicoactivas es de tipo paleoetnobotánico, por el contrario, en el Próximo Oriente, la información se limita usualmente a una serie de artefactos y su interpretación. Una situación intermedia viene a ocupar el antiguo Egipto. Además, mientras que en este último predomina la representación, reconocible de una manera bastante fiable, de especímenes de plantas con propiedades psicoactivas que se cultivaban en los jardines (Manniche, 1989: 13 ss.), en el Próximo Oriente son mucho más escasas y también abstractas, lo que dificulta su identificación, y predominan, por el contrario, representaciones geométricas y escenas más naturalistas donde podemos reconocer algunos rituales y, según algunas hipótesis, hasta ciertos trances visionarios.

En la interpretación de un artefacto, si este está decorado con imágenes y símbolos, la iconografía se convierte en un auxiliar imprescindible no exento tampoco de dificultades, lo que supone, por una parte, que la más básica interpretación en términos biológicos del artefacto –aquella que, por su forma o decoración, permita identificar un espécimen vegetal concreto– sea la menos controvertida y la más fiable posible, lo que, por otro lado, no siempre resulta fácil. La dificultad aumenta cuando lo que se lee y se interpreta en el registro iconográfico no son ya imágenes naturalistas, sino símbolos abstractos, seres híbridos o contextos complejos que combinan múltiples formas de representación (entóptica e icónica) en una misma escena. Cuando la información iconográfica no se refiere a un tipo concreto de espécimen con propiedades psicoactivas, sino a los posibles efectos causados, en forma de imágenes abstractas o geométricas, por alguno que permanece desconocido, o cuando se represente un estado de trance sin ninguna indicación de cuál ha podido ser su agente inductor, no la trataremos

a lo largo de este capítulo, si no hay hipótesis sólidas al respecto, sino a lo largo de los siguientes que componen este libro.

La Prehistoria

Uno de los hallazgos más antiguos y conocidos procede de una cueva de Shanidar, en el norte de Irak, donde se documentó un enterramiento de neandertales en el que los arqueólogos que realizaban las excavaciones descubrieron, junto al cadáver de un individuo adulto masculino, grupos de polen de ocho clases de plantas, de las cuales al menos siete poseen valor medicinal, y una de ellas, *Ephedra,* contiene un conocido y activo estimulante nervioso, la efedrina. Este dato, que ha sido citado una y otra vez en los trabajos al uso, es en realidad falso, al haberse comprobado que la presencia del polen de plantas era debida a que el enterramiento original estaba removido. Muy lejos en el tiempo y la geografía, pero aún en un contexto prehistórico, en Balfarg, Fife (Escocia), los arqueólogos han encontrado semillas y concentraciones de polen de beleño negro adheridos a fragmentos de un recipiente cerámico procedente de una cultura neolítica local que ha sido fechada entre el 3700 y el 2610 a. C. (Moffat, 1993). Ya que esta planta no es muy propia de estas latitudes, ha tenido que ser traída deliberadamente, aunque su posible utilización ritual, dado lo pequeño de la muestra disponible, ha suscitado el debate y una crítica muy adversa (Long *et al.,* 2000). Ambos ejemplos ilustran bien sobre la dificultad de la Arqueobotánica de las drogas vegetales en contextos tan antiguos como estos.

En Francia se han encontrado restos de adormidera en contextos lacustres del Neolítico final y del Bronce Final en el norte del país (Marinval, 1988). También en los palafitos de Suiza e Italia han sido encontradas cápsulas de adormidera en grandes cantidades y de una variedad, al parecer, cultivada, lo que presupone un conocimiento específico y unos fines concretos sobre los que ahora no podemos especular. Toda esta documentación, con más de sesenta yacimientos europeos del Neolítico y Calcolítico que han proporcionado evidencias al respecto de su conocimiento por aquellas poblaciones prehistóricas, ha sido recopilada de forma minuciosa por E.

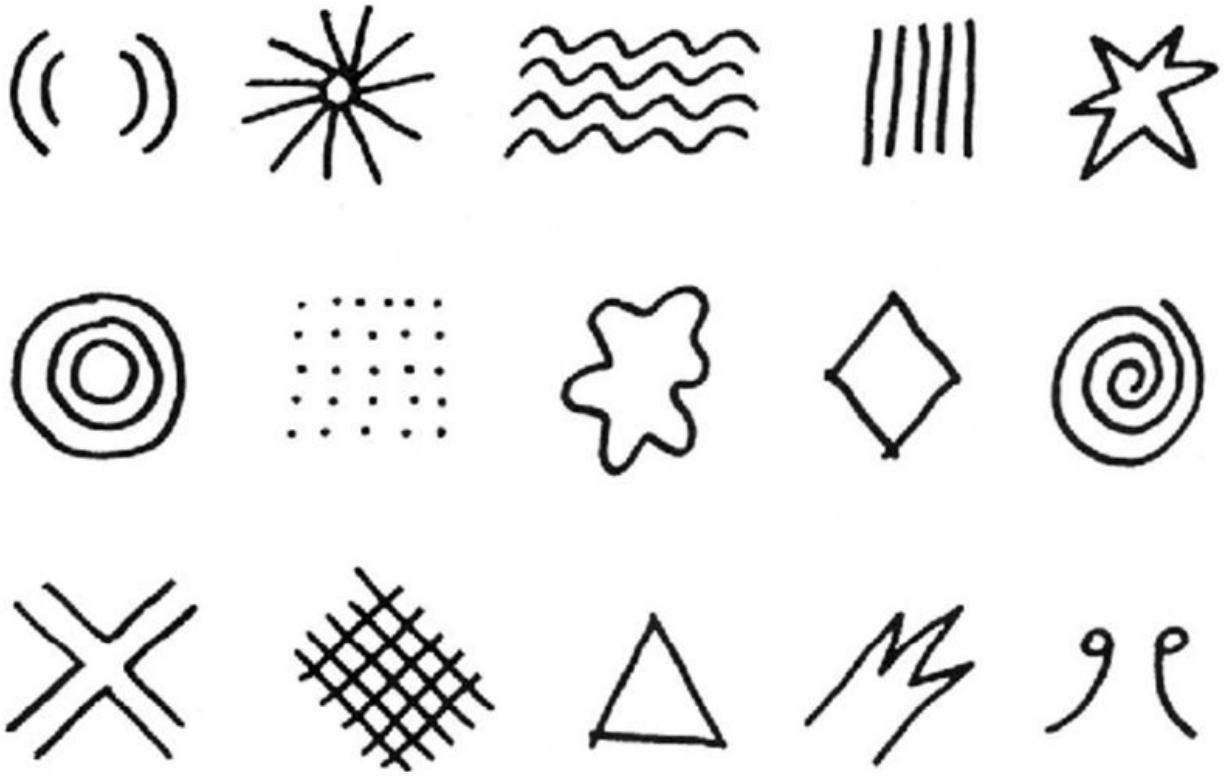
Guerra Doce (2006b: 199-214). Para la Edad del Bronce su presencia está documentada en más de treinta yacimientos europeos, entre ellos algunos argáricos, como Fuente Álamo, en la Península Ibérica (Guerra Doce, 2006: 290).

1. Los fosfenos y el arte prehistórico

La idea de que el uso de alucinógenos ha podido ser la fuente de inspiración para algunas formas del arte prehistórico, particularmente ciertos dibujos o grabados en piedra que pueden estar representando imágenes entópticas, tiene ya algunos años. Las imágenes entópticas, de las que trataremos con más detalle en un capítulo próximo, son producidas por el sistema óptico, e incluyen una serie de imágenes luminosas que se presentan de manera independiente a cualquier fuente de luz externa, incluyendo formas incandescentes, brillantes y en movimiento que giran como rejillas, zigzags, líneas, puntos, espirales y curvas. Las visiones entópticas pueden ser inducidas por las drogas psicoactivas, pero también por fatiga, privación sensorial, concentración intensa, acumulación sonora persistente y rítmica, hiperventilación y movimiento rítmico, así como por la migraña y la esquizofrenia. Una clase muy clara de imágenes y visiones entópticas son los fosfenos que se originan dentro del ojo, y producen formas constantes que surgen más allá del globo ocular, pero dentro del sistema óptico. Se distinguen de las alucinaciones, que se originan en el cerebro, pero los dos pueden ocurrir simultáneamente. Los fosfenos son también conocidos por experimentos neuropsicológicos, y también están presentes en el arte de inspiración chamánica (Tully y Crooks, 2015: 139).

Basándose, sobre todo, en la evidencia procedente de otros contextos culturales bien estudiados, como los actuales san de Sudáfrica, L. Lewis-Williams (1991) y T. Dowson (1988) han desarrollado la teoría de que el arte parietal del Paleolítico Superior en Europa representa las visiones entópticas, normalmente imágenes de formas geométricas obtenidas en el interior del ojo sin necesidad de estímulos externos y técnicamente llamadas fosfenos, producidas en estado de trance que ellos creen inducido por alucinógenos.

Aunque la tesis ha suscitado muchas críticas, también R. Bradley (1989) y J. Dronfield (1995) la han adoptado para explicar el origen del arte megalítico –o al menos el de inspiración no naturalista, con su profusión de diseños complejos que sugieren imágenes entópticas– de Irlanda y la Bretaña francesa. De acuerdo con este último, el análisis del arte irlandés de las tumbas megalíticas –cuya estructura podía proporcionar un entorno muy adecuado, como es la oscuridad profunda, para estimular los estados de trance por medio de la privación sensorial, el aislamiento y la presión emocional– revela una serie de imágenes y visiones subjetivas que han podido ser causadas por trances extáticos, en los que, junto a una estimulación luminosa intensa y síndromes neuropatológicos, los psicoactivos vegetales habrían desempeñado un importante papel. El diseño de algunas de las tumbas permitía, en ciertas ocasiones del año, la entrada de una luz exterior muy fuerte. A falta de pruebas concretas, el autor sugiere, a partir de la comparación de las imágenes analizadas, la posible utilización de un hongo visionario como el *psilocybe*. Todo esto es interesante, pero no deja de tener un contenido altamente especulativo.



1. Fosfenos representados en sus formas básicas (según Oster, 1970: 87).

De forma mucho más crítica, esta teoría ha sido también utilizada como una simple hipótesis de trabajo a tener en cuenta que tal vez pueda explicar, si bien solo parcialmente, algunas características del arte prehistórico de Galicia, como son los símbolos situados en el interior de los monumentos megalíticos, los de las paredes internas de las cistas funerarias de inicios de la Edad del Bronce, así como los petroglifos al aire libre, donde también están presentes los fosfenos (Vázquez Varela, 1993). Pero el punto débil de esta teoría radica en que aún no se ha demostrado su relación directa con plantas alucinógenas en la Prehistoria, aunque los paralelos etnográficos resulten muy convincentes, por lo que tales imágenes entópticas, aunque hayan sido realmente producidas por estados de trance, pueden obedecer a otros modos distintos de estimulación.

En un sentido similar, G. S. McCall, si bien considera valiosa la aproximación de Lewis-Williams para comprender el significado y el contexto social del arte rupestre san sudafricano, se muestra crítico desde un punto de vista teórico y empírico con que el chamanismo sea un fenómeno universal en este tipo de sociedades y pueda explicar cualquier forma del arte rupestre, por lo que concluye:

> La producción de arte rupestre se ve afectada por muchas contingencias locales y a corto plazo, pero el arte rupestre afecta al comportamiento humano a escalas más allá de las vidas humanas. La acumulación de arte rupestre en los paisajes representa un proceso intergeneracional a largo plazo. Por lo tanto, en este trabajo se ha argumentado que el contenido del arte rupestre a escala regional es más fácil relacionarlo con las estructuras cosmológicas duraderas y persistentes de las sociedades cosechadoras de forraje que con las variables, flexibles y transitorias prácticas sociales del chamanismo (2007: 231).

Aunque las objeciones de McCall pueden parecer apropiadas, no es del todo descartable que sociedades cuyas prácticas productivas no sean ya la de los cazadores-recolectores conserven aún importantes influencias de un previo sustrato de tipo chamánico.

2. La Península Ibérica como ejemplo cercano

El panel de Selva Pascuala (Villar del Humo, Cuenca, España) conserva pinturas rupestres postpaleolíticas entre las que se incluyen figuras con apariencia de hongos psicoactivos, en concreto *Psilocybe hispanica,* una especie que crece en las regiones próximas (Akers *et al.,* 2011). Este es un claro ejemplo de tipo iconográfico, y existen, como veremos, otras representaciones de hongos en otros lugares, pero ahora nos ocuparemos de la adormidera, frecuentemente representada y de la que también tenemos datos arqueobotánicos. Aunque son muchos los lugares donde han aparecido restos de adormidera, fundamentalmente semillas, que no contienen alcaloides, solo podemos estar seguros de su utilización en un contexto ritual en dos casos. En la Cueva de los Murciélagos de Albuñol (Granada), donde en un ambiente neolítico fueron depositadas entre los ajuares funerarios cápsulas y semillas de *Papaver somniferum,* y en el yacimiento argárico de Rincón de Almendricos (Murcia), donde los restos de adormidera aparecieron en el interior de un *pithos* que habría que relacionar con algún ritual vinculado con los enterramientos del lugar (López Saez y Guerra Doce, 2006: 12 ss.). También se conocen datos sobre algunas semillas en el Calcolítico de Buraco da Pala (Pinto da Silva, 1988). Estudios más recientes en niveles del Neolítico confirman su presencia con un gran número de semillas en Cueva del Toro en Antequera (Málaga) (Buxó, 1993), en Cueva de los Murciélagos de Zuheros (Córdoba) y en el Bronce de Peñalosa (Peña y Chocarro, 1995).

2. Detalle de las pinturas rupestres del abrigo de Selva Pascuala. Villar del Humo, Cuenca.
© jpereira_net / iStock/Getty Images.

Ya en la Edad del Hierro, en los poblados de época ibérica de El Castellet de Bernabé en Llíria y Los Villares de Caudete de las Fuentes, ambos en Valencia, se han encontrado semillas de adormidera que podrían corresponder a su representación iconográfica, fenómeno este muy difundido (Izquierdo, 1997), sobre objetos de piedra, metal, cerámica y terracota (Juan-Tresserras, 2000: 263).

Estudios fitoquímicos han detectado, por otra parte, la presencia de hiosciamina –un alcaloide frecuente, como vimos, entre algunas solanáceas– en el interior de recipientes en el abrigo de Pedra Cavada en Gondomar (Pontevedra), en un contexto del cuarto milenio a. C., en un vaso campaniforme con trazas de cerveza de la cueva sepulcral de Calvari d'Amposta (Tarragona), en un recipiente cerámico en una fosa funeraria de la Edad del Bronce en Prats (Andorra), así como en un *kernos* encontrado en la tumba de un guerrero en la necrópolis vaccea de La Rueda (Valladolid), junto a restos de fauna y vestigios de sustancias aromáticas que habían sido

quemadas (López Sáez y Guerra Doce, 2006: 18). La hipótesis de un banquete fúnebre en el que se habría consumido alguna bebida alucinógena parece bastante probable en este último caso, de igual forma que el hallazgo del vaso campaniforme catalán refuerza la teoría de Sherrat (1991) que relaciona este tipo de vajilla con el consumo ritual de alcohol y drogas enteógenas.

En la isla de Mallorca muy recientemente ha podido identificarse un pequeño ámbito ritual en el que se procesaron grandes cantidades de efedra *(Ephedra fragilis)*. El contexto arqueológico ha sido localizado en los restos arquitectónicos del Bronce Final de Son Ferrer *(ca.* 1100-850 a. C.) que se salvaron tras la construcción de un turriforme escalonado. Los restos cerámicos asociados a esta actividad –gran vasija, recipiente con asas mediano y copa– sugieren una preparación y un consumo ritualizado de la efedra, cuyo principio activo, la efedrina, tiene poderes euforizantes, similares a los que proporcionan las anfetaminas, entre otros, apariencia de claridad mental y supresión de la sensación de cansancio (Guerrero *et al.,* 2007: 275).

Por último, en el yacimiento ibérico de Mas Castellar en Pontós (Gerona) se han descubierto, dentro de un recinto ritual que se ha interpretado como un santuario de Deméter y Perséfone, restos de esclerocios de *Claviceps purpurea* como residuo del cálculo dental de una mandíbula humana y junto a restos de cerveza y levadura en un pequeño recipiente (Pons *et al.,* 1998: 62). Algunos investigadores (Juan-Tresserras, 2002: 448 ss.) consideran que esta presencia del cornezuelo obedece a su consumo deliberado como enteógeno, lo que refuerza de modo indirecto la hipótesis de ser el ingrediente secreto del *kykeón* eleusino (López Saéz y Guerra Doce, 2006: 13) del que trataremos más adelante, cuya presencia también se ha sugerido para el templo ibérico de La Alcudia de Elche (Alicante) (Ramos Fernández, 1997).

La Antigüedad

1. Arqueobotánica e iconografía del *cannabis*

La Arqueobotánica del *cannabis* ha proporcionado bastantes hallazgos significativos, algunos antiguos y otros más recientes, como resultado de la mayor atención prestada de un tiempo a esta parte por los investigadores a los análisis de paleopólenes y la reconstrucción del paleoentorno vegetal. También se lo debemos al perfeccionamiento de los métodos que permiten reconocer la presencia de alcaloides en los restos humanos conservados en un yacimiento. El *cannabis* tiene una de las historias más largas entre las plantas con propiedades psicoactivas, y sus contextos proporcionan una fuerte evidencia de su papel en la vida ritual de las sociedades primitivas. El material más antiguo data del Neolítico y proviene de Asia Central, el Cáucaso y la estepa euroasiática. Restos de cuerda de cáñamo y fibra fueron descubiertos en China y Turkestán en contextos que datan de entre 4200/3200 y 3000 a. C. respectivamente, y cerámicas decoradas con impresiones de cordón de cáñamo se conocen en la región de la estepa desde el cuarto milenio a. C. en adelante (Guerra Doce, 2006b: 214). De particular interés es el hecho de que algunos ejemplos de esta cerámica decorada con impresiones de cáñamo parecen haber sido utilizados como braseros, y se encontraron en tumbas del tercer milenio a. C.

Se han encontrado semillas de *cannabis* en el curso de excavaciones arqueológicas en lugares tan diversos como las montañas Gutâiului, en Rumanía (1500-1200 a. C.), o algunos sitios de Escandinavia (Price, 2004), aquí al parecer asociadas a las ceremonias mágicas del Seiôr[2] Semillas carbonizadas de cáñamo en recipientes rituales, al parecer destinados para fumar o inhalar, se han encontrado también en Centroeuropa en un contexto cronológico del tercer milenio a. C. (Sherrat, 1991). De la primera mitad del segundo milenio a. C. es el hallazgo de grandes cantidades de cáñamo en varias salas del santuario sur del complejo de Gonur (Sarianidi, 1994), en Turkmenistán. En este último sitio, en lo que parecen haber sido las dependencias privadas de los sacerdotes, se ha descubierto, en una de las estancias, una serie de cuencos de cerámica en los que los análisis efectuados demuestran la presencia de cáñamo y efedra, lo que se interpreta como la utilización de ambas plantas psicoactivas en la preparación de una bebida ritual. Por otro lado:

> Diez recipientes de cerámica encontrados en una habitación contigua al «santuario» parece que se han utilizado en combinación con filtros diseñados para separar los «jugos de las ramas, tallos y hojas de las plantas» (Rudgley, 1998; cfr. Sarianidi, 1994). Un cuenco en otra habitación en el otro extremo del santuario contenía una gran cantidad de cannabis, junto con los soportes de cerámica y filtros, que también parecen haberse usado para hacer las bebidas rituales que alteran la mente. Un filtro de cerámica, comparable a los encontrados en el santuario sur de Gonur, que también fue utilizado al parecer para confeccionar bebidas psicoactivas, se recuperó de la capilla en el sitio de Togoluk 1 (mediados del segundo milenio antes de Cristo), a pesar de que restos de plantas que alteran la mente no se han descubierto en este sitio. Además, vasijas encontradas en una capilla en un tercer asentamiento, Togoluk 21 (finales del segundo milenio antes de Cristo), contenían restos de efedra y adormidera *(P. somniferum);* por otra parte, un tubo de hueso grabado que contenía «polen de la amapola» también se recuperó de este mismo lugar (Sarianidi, 1994) (Merlin, 2003: 301).

De acuerdo con estas evidencias, el *cannabis*, junto con la efedra y la adormidera, parece haber sido utilizado en esta región, conocida como Marginia en la Antigüedad, como un ingrediente más en la elaboración de pócimas rituales destinadas a provocar una experiencia de trance extático. También en un kurgán de Gurbanesti, cerca de Bucarest, fechado a finales del tercer milenio a. C., así como en otro enterramiento similar del norte del Cáucaso perteneciente a un contexto de comienzos de la Edad del Bronce, se descubrieron una serie de vasijas similares que contenían semillas de *cannabis,* lo que le permite a Sherrat afirmar que

> la práctica de quemar cannabis como narcótico es una tradición que se remonta en esta región a unos cinco o seis mil años atrás, y fue el foco de los rituales sociales y religiosos de los pueblos pastoriles de la Eurasia central en tiempos prehistóricos y en los primeros momentos históricos (1991: 230 ss.).

Las evidencias se multiplican en la Edad del Hierro. En el yacimiento alemán del Wilmersdorf se han documentado semillas y frutos de *cannabis* (Forbes, 1964: 60), cuyos restos carbonizados se han hallado también en Brezovo (Bulgaria); frutos carbonizados han sido encontrados en una tumba de incineración de Keszthely-Vadaskert (Hungría), y una importante concentración de semillas en Modlesovice (Checoslovaquia), entre otros muchos hallazgos (Guerra Doce, 2006b: 354 ss.). Su cultivo está bien documentado en Rumanía, Hungría, Checoslovaquia y Polonia. También se ha sugerido que las pipas de cerámica encontradas en algunos yacimientos

celtas podrían haber sido utilizadas para fumar cáñamo, que los pueblos celtas cultivaban para aprovechar sus fibras (Forbes, 1964: 60).

En el antiguo Egipto se ha detectado la presencia de cannabinoides en cadáveres egipcios de diferentes tumbas procedentes del Primer Periodo Intermedio y de la época ptolemaica y romana (Balanova *et al.,* 1992). Dado que los mismos análisis descubrieron también restos de tabaco y cocaína en las mismas momias examinadas, se ha desatado una gran polémica, que en un principio no tenía tanto que ver con la idoneidad de las técnicas empleadas cuanto con la imposibilidad de la presencia de tales sustancias procedentes del Nuevo Mundo por aquellas fechas y, por consiguiente, con la probabilidad de una contaminación posterior de los especímenes investigados. No obstante, recientemente se ha descubierto *cannabis* en la tumba de Amenofis IV en El Amarna, y su polen ha sido, al parecer, identificado en la momia de Ramsés II (Manniche, 1989: 82). Aun así, la evidencia procedente de las momias egipcias sigue siendo objeto de controversia en la actualidad, y un estudio de hace no muchos años, que trata fundamentalmente sobre la presencia de tabaco y cocaína en las momias egipcias, concluye que no hay una evidencia sólida al respecto (Counsell, 2008: 210 ss.), por lo que tal vez sea mejor ser cautelosos y dejar a un lado este tipo de datos.

Un tipo de evidencia arqueobotánica muy distinta procede de otro contexto geográfico, cronológico y cultural. Las excavaciones de las tumbas escitas del Asia Central, que datan del 500 al 300 a. C., han sacado a la luz trípodes, odres, braseros y carbón con restos de frutos y hojas de cáñamo, corroborando de este modo la información que nos proporcionaba Heródoto. De singular importancia resulta el hallazgo de varios objetos que han sido encontrados en las excavaciones del túmulo 2 del enterramiento de una pareja de notables en Pazyryk, en los Altái occidentales, fechado hacia el 300 a. C. Una vasija de amplias asas contenía restos de los frutos, mientras que un incensario de cobre con pies y mango se usaba para quemar la planta, como lo demuestra que estuviese lleno de piedras que aún tenían adheridas semillas de cáñamo. Además se encontró una bolsita de cuero con más simientes y dos grupos de varillas que formaban la estructura de los toldos bajo los que se inhalaba (Rudenko, 1970: 285). Se trata de un hallazgo

arqueológico que nos recuerda muy de cerca las palabras de Heródoto, ya que estas gentes se hallaban estrechamente emparentadas con los escitas. Nuevas evidencias del uso del *cannabis* por los escitas durante la Edad del Hierro han sido descubiertas en Ucrania (Pashkevich, 1999: 597-601).

La iconografía sagrada del *cannabis,* una planta muy común en la Antigüedad, es, por el contrario, asombrosamente reducida. D. Stein (2011) cree poder reconocerla, así como sus variedades, en representaciones del Árbol de la Vida en una serie de sellos procedentes del Próximo Oriente, muy influidos iconográficamente por temas procedentes de las culturas de su periferia. Pero, mientras que las hojas y las semillas de la planta son difíciles de representar con precisión y mucho menos se pueden reconocer en los diseños que presentan los sellos, otras características de esta planta sí que pudieran haberse reproducido en tales diseños, que están directa o indirectamente inspirados por la cultura Taurus-Zagros. En común con el hábitat original de la planta del cáñamo, el árbol en los ejemplares protoelamitas, en Nuzi y en los sellos asirios de época del Reino Medio crece en las montañas. Los árboles del protoelamita a menudo son cortos y tienen un tallo delgado con ramas irregulares como las plantas de semillero de cáñamo. Algunos ejemplos protoelamitas, acadios y del Bronce Final pueden ser redondos, como cierta variedad cónica del cáñamo. Otros se asemejan, según la autora, a los brotes de las flores o a una sola hoja. Los racimos de flores que cuelgan de las plantas con flores masculinas se pueden observar representados esquemáticamente como bulbos colgando o volutas en los árboles de los sellos de Nuzi. Aunque sugestiva, esta propuesta se basa en una interpretación de diseños, muchas veces esquemáticos, lo que dificulta la identificación biológica de la planta que se esconde detrás de las representaciones del Árbol de la Vida, en las que también se han querido reconocer otras plantas, como la palmera e, incluso, el loto, por lo que hay que considerarla con cierta cautela.

2. Arqueobotánica de la adormidera y la mandrágora

Los resultados de las excavaciones arqueológicas y de la más reciente investigación arqueobotánica han documentado la difusión del uso de la

adormidera y el opio en muchos lugares del mundo antiguo. Pipas rituales para fumar opio han sido halladas en Kitión (Chipre) y en Gazi (Creta) en un contexto del Bronce Final (Karageorghis, 1976), posiblemente conectadas con ritos de fertilidad. También en la isla que fue sede de la cultura minoica:

> Una serie de pequeños *lekythoi* (frascos con cuello estrecho) procedentes de varios lugares del centro y el este de Creta, que fueron fabricados por alfareros cretenses para almacenar los productos locales, se propone que habían contenido opio farmacéutico. La evidencia de que el grupo de productos de Creta contenía opio para fines médicos se basa en varios puntos. En primer lugar, la forma globular cónica del cuerpo de los frascos en las dimensiones análogas a las de la cabeza de amapola, en ausencia de inscripciones de identificación, debe ser indicativa de su contenido y una forma de anunciar a los posibles compradores lo que los frascos contenían. En segundo lugar, la decoración de cada vasija con las marcas alargadas verticales tiene un parecido sorprendente con los cortes verticales hechos en la cápsula de la amapola para extraer el opio y muestra la familiaridad del artista con el proceso de la cosecha de opio. En tercer lugar, el uso médico de opio está fuertemente implicado por una serpiente en relieve debajo de la manija de uno de los vasos. La conexión con la salud y la curación del simbolismo ctónico de la serpiente era bien conocida en la Edad de Bronce y de Hierro. En cuarto lugar, la forma de los recipientes también indica que el opio debe haber sido almacenado en forma líquida, lo que sería fácil debido a la solubilidad en agua o vino de sus componentes (Askitopoulou *et al.,* 2002: 24).

En Egipto, y procedente de la necrópolis de Dehir el Medina, se halló una cápsula de adormidera sin cortar, supuestamente datada en época de Tutmosis III, y en la tumba del arquitecto Kha, en la misma necrópolis, que murió durante el reinado de Amenhotep III, su estatua de culto lleva sobre los hombros un collar realizado enteramente con cápsulas de adormidera. En este enterramiento los investigadores han encontrado, procedentes de algunos recipientes, restos de alcaloides, como la morfina y la hiosciamina, que sugieren que alguna vez estuvieron en contacto con sustancias derivadas de la adormidera y de alguna solanácea, tal vez la mandrágora, planta que, por cierto, interviene entre los motivos que decoran el respaldo de la silla encontrada en la misma tumba. No es un hecho aislado. La mandrágora, el loto y la adormidera están presentes en una escena grabada en el trono de Tutankamón (Manniche, 1989: 117). El ritual funerario, incluyendo los ornamentos y los enseres con que se dotaban las tumbas de las dinastías del Imperio Nuevo, muestra la presencia frecuente de mandrágoras y amapolas rojas de gran tamaño. En el anexo de la tumba de Tutankamón se hallaron diversos cestos llenos de bayas de mandrágora que habrían sido destinadas a satisfacer las necesidades del faraón durante su vida en el Más Allá. También

en una tumba de la XVIII Dinastía perteneciente a un alto oficial de Menfis llamado Maya, se ha encontrado una jarra que, según la inscripción que portaba, contenía dos litros de una poción aceitosa, uno de cuyos ingredientes era la mandrágora. En la tumba del faraón Siptah y de la reina Tausrit de la VIII Dinastía se han encontrado pendientes que representan cápsulas de adormideras (Leca, 1986: 342). También en El Amarna algunos colgantes muestran la parte superior de la cápsula de la adormidera, y un collar lleva perlas con la forma de estas cápsulas (Gabra, 1956: 43).

3. Estatua de madera policromada del arquitecto Kha, destinada a su tumba (Dehir el Medina), *ca.* 1400 a. C. (Museo Egipcio, Turín).
© Album / Prisma.

Las investigaciones ya antiguas de R. S. Merrillees (1962; 1968) sobre una serie muy característica de recipientes chipriotas –pequeñas jarritas con forma de cápsula de adormidera– han llamado desde hace tiempo la atención sobre la existencia en el Bronce Final de un comercio chipriota de exportación de opio a Egipto y el Levante, incluida Palestina. El análisis de

los residuos de algunos de estos recipientes ha confirmado que, efectivamente, contenían opio.

En Anatolia, procedente de las ruinas del palacio de Beycesultan, que fue destruido por un incendio en torno al 1900 a. C., se ha encontrado un recipiente ritual que contenía semillas de adormidera (Karageorghis, 1976: 127). Mucho más cercanas en el tiempo son las muestras de amapola localizadas en la ciudad de Hansalu, en la región del lago Urmia, datadas en torno al primer milenio a. C. y que en opinión de J. Schultze-Motel (1994) se trataba de amapola somnífera. Asimismo, los análisis paleobotánicos demuestran que la *Papaver somniferum* estuvo presente en Cartago desde la época púnica hasta el periodo bizantino (Van Zeits-S. Boltema, 1983: 19).

Por otra parte, en el templo de Asclepio de Epidauro el opio era probablemente utilizado para inducir la *enkoimesis,* el sueño profundo de los pacientes en el interior del santuario por medio del cual actuaba curativamente la divinidad:

> Mientras los pacientes estaban en este estado de «sueño artificial», creían que el dios aparecía para sanarlos. A menudo el dios ofrecía consejo médico y por la mañana los sacerdotes interpretaban el sueño y explicaban los preceptos del dios. Sin embargo, algunos de los actos quirúrgicos descritos, aunque técnicamente sencillos, no podrían haber sido realizados sin sustancias soporíferas o estupefacientes dadas a los enfermos antes del proceso de *enkoimesis.* Sugestión y la expectativa de cura, que hoy referimos como el efecto placebo, deben haber tenido importantes valores curativos mejorados por el uso de somníferos u opio. Un hallazgo arqueológico interesante que apoya esta afirmación son las arcas que presentan flores de amapola, que ornamentan el techo de mármol del *Tholos,* un edificio circular de mármol blanco en el interior del santuario. El carácter simbólico de esta ornamentación en el edificio en el que la *enkoimesis* supuestamente estaba teniendo lugar es demasiado difícil de ignorar (Askitopoulou *et al.,* 2002: 12).

3. La adormidera en el registro iconográfico

El repertorio iconográfico sobre plantas «mágicas» o «sagradas» es amplio y controvertido, pero una profunda revisión de la iconografía antigua, a la luz de nuestros conocimientos recientes sobre los *pharmaka* y enteógenos, es un trabajo que está aún por hacer. Aun así, algunos casos resultan claros. Tal es la asociación de la adormidera con las divinidades de la fertilidad, como Afrodita o Deméter, o la de la hiedra, cuyas hojas en forma de corona constituyen un atributo de Dioniso, divinidad prehelénica y extática por

excelencia, junto con las ménades que solían recogerla. En un sello de un conocido anillo de oro procedente de Micenas, la adormidera aparece asociada a una divinidad femenina vinculada con alguna forma de culto al árbol. Pausanias refiere que en las proximidades del santuario de Asclepio en Sición se levantaba una estatua de Afrodita que sostenía una adormidera en la mano:

> La imagen sentada fue hecha por Cánoco de Sición... y es de oro y marfil, con un polo sobre la cabeza, en una mano una adormidera y en la otra mano una manzana (II, 195).

Deméter aparece frecuentemente asociada a la adormidera, por lo que la planta constituye un motivo muy frecuente en la decoración eleusina, simbolizando, junto con la granada, tanto el rapto marital como la fértil resurrección desde la muerte. De esta forma, la adormidera se convierte también en un atributo de los sacerdotes de Eleusis, como se comprueba, por ejemplo, en la célebre urna Lovatelli, que representa la iniciación de Heracles en los misterios. También Core aparece asociada a flores y plantas narcóticas, como el mismo *narkissos* (Dioscórides, *De mat. med.,* IV, 161), y asimismo Pluto, fruto de los amores de Deméter y Jasón, llamado a favorecer a aquellos que habían recibido la iniciación en Eleusis, aparece también en ocasiones asociado a la adormidera.

Conservamos igualmente representaciones de vasos griegos en los que Dioniso aparece atendido por las ménades y coronado de cápsulas de adormidera (Trendall, 1938: lám. 24). Pero Dioniso no es solo una divinidad de la fertilidad, sino que está fundamentalmente conectado con la ebriedad extática y los raptos de locura según una tradición que podemos comprobar, por ejemplo, en Apolodoro:

> Dioniso fue el descubridor de la vid y, provocándole Hera la locura, anduvo vagando por Egipto y Siria. En un principio lo acoge Proteo, rey de los egipcios, pero más tarde llega a Cíbela, en Frigia; y allí, tras ser purificado por Rea y aprender los ritos de iniciación, recibió de ella la túnica y se dirigió a toda prisa contra los indios a través de Tracia. Licurgo, hijo de Driante, que era rey de los edenes, que habitaban junto al Estrimón, fue el primero en injuriarlo y expulsarlo. Dioniso se refugió en el mar junto a Tetis, la hija de Nereo, pero fueron hechas prisioneras las Bacantes y la muchedumbre de sátiros que lo seguían. Sin embargo, posteriormente las Bacantes quedaron de improviso libres y Dioniso causó a Licurgo la locura. Éste en su locura, creyendo cortar un sarmiento de vid, mató a su hijo Driante de un hachazo, y recobró la razón una vez que le hubo cortado las extremidades. Como la tierra permaneciera estéril, el dios vaticinó que daría frutos si

Licurgo moría. En cuanto los edenes lo oyeron, lo condujeron al monte Pangeo y lo encadenaron, y allí murió según el deseo de Dioniso, destrozado por unos caballos.

Tras atravesar Tracia y toda la India y erigir allí estelas, llegó a Tebas y obligó a las mujeres a entregarse al delirio báquico en el Citerón, abandonando sus hogares. Penteo, que era hijo de Ágave y Equión y había recibido el reino de Cadmo, intentó oponerse a estos acontecimientos y, acudiendo al Citerón para espiar a las Bacantes, fue destrozado por su madre Ágave, sumida en la locura, pues creyó que era un animal. Después de haber demostrado a los tebanos que era un dios, llegó a Argos y allí nuevamente enloqueció a las mujeres por no haberle rendido culto; ellas en los montes devoraban las carnes de los niños que tenían al pecho. Deseoso de trasladarse desde Icaria a Naxos, alquiló una trirreme de piratas tirrenos. Pero éstos, una vez que lo hubieron embarcado, pasaron Naxos de largo y se dirigieron a toda prisa hacia Asia con el propósito de venderlo. Entonces Dioniso convirtió el velamen y los remos en serpientes y llenó el navío de yedra y clamor de flautas; los piratas, enloquecidos, huyeron por el mar y se convirtieron en delfines. De esta manera los hombres comprendieron que era un dios y lo veneraron; él hizo volver a su madre del Hades y, dándole el nombre de Tíone, ascendió en su compañía al cielo.

(...)

Muerto Erictonio y enterrado en el propio recinto sagrado de Atenea, ocupó el trono Pandion; en su época llegaron al Ática Deméter y Dioniso. A Démeter la acogió Celeo en Eleusis, y a Dioniso, Icario, que recibió de sus manos una cepa de vid y aprendió las técnicas de producción del vino. Deseoso Icario de obsequiar a los hombres con los dones del dios, llegó junto a unos pastores, quienes, después de probar la bebida, la bebieron sin agua a placer y despreocupadamente, y creyendo que habían sido embrujados, lo mataron. Ya de día, recobrada la cordura, lo enterraron *(Bibl.,* III, 5, 1-3; 14, 7).

4. Representación de Deméter con adormideras en ambas manos entre espigas de trigo y serpientes (Museo Arqueológico de Eleusis).
© Alamy / Cordon Press.

Sin embargo, Dioniso no era solo la divinidad de la ebriedad producida por el vino, un vino que, en cualquier caso, podía llegar a hacer enloquecer. Sus extáticas adoradoras, las ménades, incluían en sus ceremonias invernales en la montaña –que no guardaban relación alguna con el calendario de los acontecimientos vinculados a la viticultura– la recolección de versiones botánicas silvestres del dios, ya que su utensilio común no era otro que el *thyrsos,* un tronco o caña hueca rellena de hiedra psicoactiva, y que era al mismo tiempo un instrumento que empleaban los herbolarios para mantener la frescura de las hierbas recolectadas (Ruck, 1996: 206).

4. Iconografía del loto egipcio

Un caso especial es el que corresponde a la más representativa de las plantas nilóticas, el loto *(Nymphaea lotus),* que era considerada por los antiguos egipcios una planta sagrada que simbolizaba la inmortalidad y la resurrección (Manniche, 1989: 126). Durante mucho tiempo, primero los botánicos y luego los egiptólogos han ignorado sus propiedades farmacológicas, señaladas sin embargo en el Papiro Ebers, pero lo cierto es que contiene potentes alcaloides narcóticos, nympherina, nuciferina, nupharidina y alfa-nupharidina, tanto en las flores como en los rizomas, que no son solubles en agua sino en alcohol. Dioscórides *(De mat. med.,* III, 142) señalaba igualmente sus efectos narcóticos como inductor de sueños. Los alcaloides del loto, de los que se ha reportado su carácter acumulativo, de tal manera que un uso continuado provocaría mayores efectos, pueden llegar a tener propiedades psicoactivas para inducir alucinaciones o un tipo de sueño muy vívido. De hecho se trata, como suele ocurrir muchas veces, de una cuestión de dosis. La asociación del vino y del loto es particularmente frecuente en Egipto durante el Imperio Nuevo. La iconografía nos muestra las jarras de vino rodeadas de sus flores. En ocasiones la flor de loto se halla suspendida encima del recipiente y otras veces se encuentra en el cuello de este. Otras veces las escenas de banquetes muestran cómo jóvenes sirvientas mezclan el contenido de pequeñas jarritas en recipientes para beber mucho más grandes. Como ha sido observado (Harer, 1985), esto podría ser un indicio de que los antiguos egipcios elaboraban un licor de propiedades narcóticas con los alcaloides del loto.

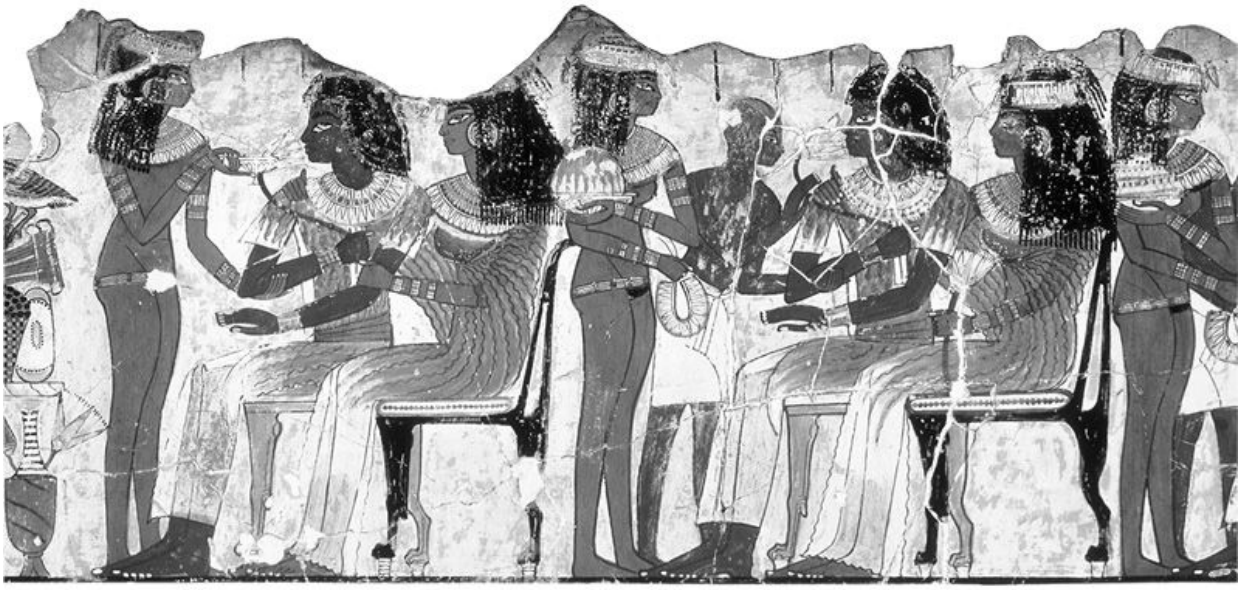
Frecuentemente aparece asociado a la mandrágora y a la adormidera. Su presencia en diversos rituales de carácter extático, como ocurre también en el mundo maya, está bien documentada en las pinturas de las tumbas egipcias y en algunos escritos sagrados y mágicos, como el Papiro de Ani, más conocido como el «Libro de la Muerte», lo que refuerza la hipótesis de su utilización por sus propiedades psicoactivas (Emboden, 1978; Bertol *et al.,* 2004: 84-85).

En esta ocasión, ha sido el conocimiento farmacológico de las propiedades de la planta lo que ha permitido una lectura, en clave enteogénica (Emboden, 1981; 1989), de algunas de sus manifestaciones iconográficas, que sin duda no resultaban ningún secreto para los antiguos

egipcios, y aunque hace unos años se ha señalado que análisis recientes no han encontrado ningún tipo de alcaloides psicoactivos en el loto (Counsell, 2008: 206 ss.), ello puede ser debido a que las muestras se tomaron de la variedad *Nymphaea caerulea,* conocida como «loto azul», y no de *Nymphaea lotus,* el denominado «loto blanco» al que se refiere fundamentalmente el trabajo antes citado de Harer, que ya señalaba las confusiones frecuentes entre los primeros botánicos que las estudiaron, y también con *Nelumbo nucifera,* el loto sagrado de Persia y la India, que no es originario de Egipto y que debió ser introducido en tiempos de la conquista persa. No obstante, un estudio clínico muy reciente (Schimpf *et al.,* 2021) ha venido a señalar lo contrario, destacando la toxicidad del loto azul egipcio.

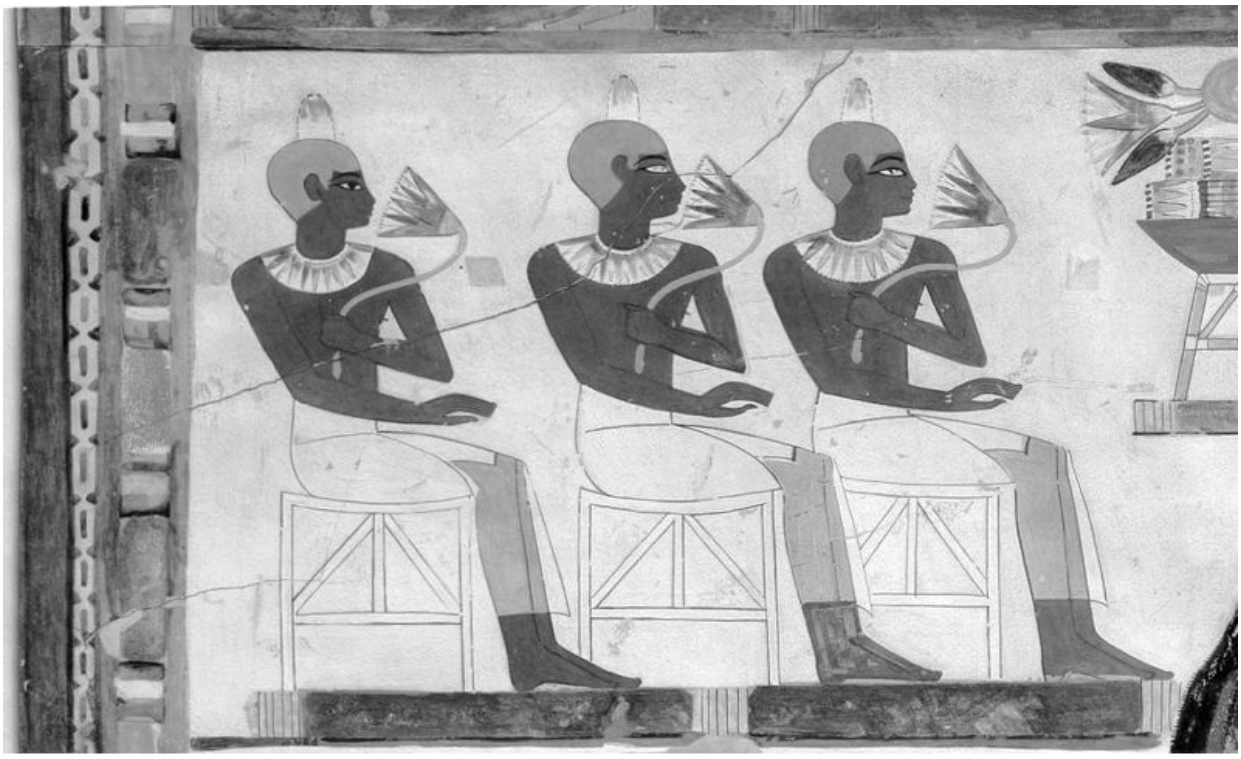
5. Representaciones de hongos psicoactivos

Los hongos son mucho más difíciles de localizar en el registro arqueológico debido a su deficiente conservación y a la falta de una metodología adecuada para su identificación. Dicho de otra forma, el registro paleobotánico sobre hongos psicoactivos procedente del mundo antiguo es muy escaso; no así el arte factual y su derivado, el iconográfico. Con todo, como ya hemos visto, restos de esclerocios de cornezuelo del centeno se han constatado en residuos de cálculo dental de una mandíbula humana y en el interior de un vaso que contenía cerveza en un lugar de culto del yacimiento ibérico de Mas Castellar de Pontós (Juan-Tresserras, 2000: 267), lo que podría estar asociado al consumo ritual de una bebida enteógena, cuya presencia también se ha sugerido para el templo ibérico de La Alcudia de Elche (Alicante; Ramos Fernández, 1997). Por otra parte, la presencia de cizaña en muchos yacimientos arqueológicos peninsulares, desde el Eneolítico hasta época tardorromana, deja abierta la posibilidad de que fuera empleada como un psicoactivo por su parasitamiento por hongos, lo cual no constituye más que una simple posibilidad. En cualquier caso, aparece siempre acompañada de cereales, por lo que su presencia podría obedecer tan solo a que, como mala hierba que acompaña a las gramíneas, habría sido cosechada simultáneamente con estas.



5. Pinturas egipcias con presencia del loto en banquetes; detalle (Museo Británico, Londres).
© Martin, J./Anaya.

6. Banquete. Lado norte del muro oeste de la capilla de ofrendas de Nakht 1908-1914; original *ca.* 1410-1370 a. C.; detalle (Museo Metropolitano, Nueva York).
© Rogers Fund, 1915. Metropolitan Museum, New York.



7. Escena de banquete con músicos, Tumba de Nakht 1908-1914; original *ca.* 1410-1370 a. C.; detalle (Museo Metropolitano, Nueva York).
© Rogers Fund, 1915. Metropolitan Museum, New York.

De acuerdo con G. Samorini (2012), uno de los mayores expertos sobre hongos alucinógenos en la Prehistoria y la Antigüedad, sus imágenes son de dos tipos: pintados o grabados en la roca y tallados en piedra. En la mayoría de las ocasiones, los hongos representados son fácilmente reconocibles como pertenecientes a una especie psicoactiva, por lo que pueden inducir estados modificados de conciencia interpretados en términos de manifestaciones espirituales y religiosas. Las imágenes de hongos pintados o grabados en la roca suelen insertarse –de ahí su valor– en escenas más amplias que sugieren trances y rituales de iniciación. Por otro lado, los hongos tallados en piedra suelen proceder de espacios sagrados específicos. Un tercer tipo, al que pertenecen objetos de forma fúngica en distintos materiales, metal, arcilla, etc., se descarta al no poder establecerse claramente su relación con un contexto ritual y religioso.

Las investigaciones en zonas de Siberia oriental, en el Círculo Ártico, han documentado una serie de petroglifos que se remontan al Neolítico local con curiosas representaciones de hongos, entre las que destacan las de mujeres que llevan largos y ornamentados pendientes circulares y van tocadas con un gran hongo a modo de sombrero que parece una *Amanita muscaria* (Dikov, 1979). Más antiguos aún son los testimonios propuestos por el mismo Samorini (1992) procedentes del Sahara y con una datación de 9000 a 7000 a. C. Se trata de varias escenas polícromas sobre roca en Argelia (Tassili), Libia (Tadrart Acacus), Chad (Ennedi) y Egipto (Jebel Uweinat) con escenas que han sido interpretadas como evidencia de un primitivo culto a los hongos alucinógenos, entre las que destacan las de ofrendas de estos y la presencia de personajes con máscaras (¿chamanes?) que sujetan lo que parecen ser hongos en una danza ritual; otra escena presenta la adoración a dos antropomorfos tocados con cuernos, y una tercera figura, detrás de la anterior, tiene la apariencia de un gran hongo.

8. Representaciones de hongos en Tassili N'Ajjer (Argelia) (según Sarmorini, 1992).

Muy recientemente, como ya hemos visto, se ha llamado la atención sobre un hallazgo procedente de España, que ha sido interpretado ahora en clave etnomicológica. Según podemos leer en la introducción a la publicación del texto:

> El panel de Selva Pascuala (Villar del Humo, Cuenca, España) conserva pinturas rupestres de cronología postpaleolítica entre las que se incluyen figuras con apariencia de seta, para las que aquí planteamos la hipótesis de que representan setas de efectos neurotrópicos, en concreto *Psilocybe hispanica,* una especie que crece en regiones próximas. Esta hipótesis se basa en las características de estas figuras en comparación con la morfología de dichas setas, a lo que se añade la analogía etnográfica y la teoría del chamanismo aplicada al arte rupestre. Si estamos en lo cierto, esta interpretación apoyaría la posible utilización regional de estas setas durante la Prehistoria. El panel supone la primera evidencia directa del posible uso ritual de *Psilocybe* en la Prehistoria europea (Akers *et al.,* 2011).

Están representados allí dos cuadrúpedos, un bóvido con cuernos y un ciervo, junto con algunos antropomorfos con intención de ir a la caza con arcos; a la izquierda algunas pinturas no son inteligibles. En el lado derecho inferior del panel se pintó una serie lineal de trece objetos con formas claras de hongo, con el mismo color rojo con el que se ha pintado toda la escena.

Dejando a un lado otros hallazgos prehistóricos, hablaremos ahora de un tipo de monumentos procedentes de Tracia, conocidos también hace pocos, una serie de «piedras-hongo» realizadas principalmente sobre grandes rocas naturales que han sido retocadas mediante grabado y alisado, llegando a alcanzar los cuatro metros de altura, y que se localizan dentro de santuarios a cielo abierto que se fechan en la Edad del Hierro temprana. Las analogías con monumentos similares procedentes de la cultura Kuda-Kallu del sur de la India, en un contexto preario y, por consiguiente, prevédico, resultan sorprendentes. ¿Pueden ponerse en relación, como se ha hecho (Sarmorini, 2012: 24), con la difusión por los indoeuropeos del conocimiento y culto de los hongos que causan alucinaciones, y que a su vez puede relacionarse con el védico soma, el haoma indoiranio, el dios tracio Sabacios y la forma original del griego Dioniso?

La iconografía griega antigua también nos depara algunas sorpresas. Citaremos ahora algunos ejemplos. Un bajorrelieve procedente de Farsalia que en la actualidad se encuentra en el Museo del Louvre muestra a Deméter

y Perséfone sosteniendo un hongo. La pregunta que surge casi de inmediato concierne a cuál puede ser su significado, ya que los hongos, al contrario que las adormideras, no son un motivo frecuente en la iconografía eleusina. Como es bien sabido, las dos diosas eran las figuras principales de los misterios que se celebraban en Eleusis, una localidad próxima a Atenas, en los que quienes se sometían allí a la iniciación, de carácter secreto, recibían una bendición espiritual en forma de una visión inefable que les mostraba cómo sería vivir más allá de esta vida. ¿Tiene el hongo del bajorrelieve del Louvre algo que ver con esta visión?

En un vaso griego procedente del sur de Italia y fechado en el tercer cuarto del siglo IV a. C., Perseo corta con una hoz la cabeza de la Gorgona Medusa, que descansa junto a un árbol, en una escena presidida por hongos (Trendall, 1967: XVI, núm. 335). Llama poderosamente la atención, además de la presencia de estos, que el héroe utilice para su cometido no un arma, sino una hoz, que se dice que le había proporcionado Hermes, lo que se considera que es un instrumento propio del trabajo de un herborista. No se trata ni mucho menos de un caso aislado. Algunos otros ejemplares de vasos griegos nos presentan también a Perseo persiguiendo a Medusa provisto de una hoz.

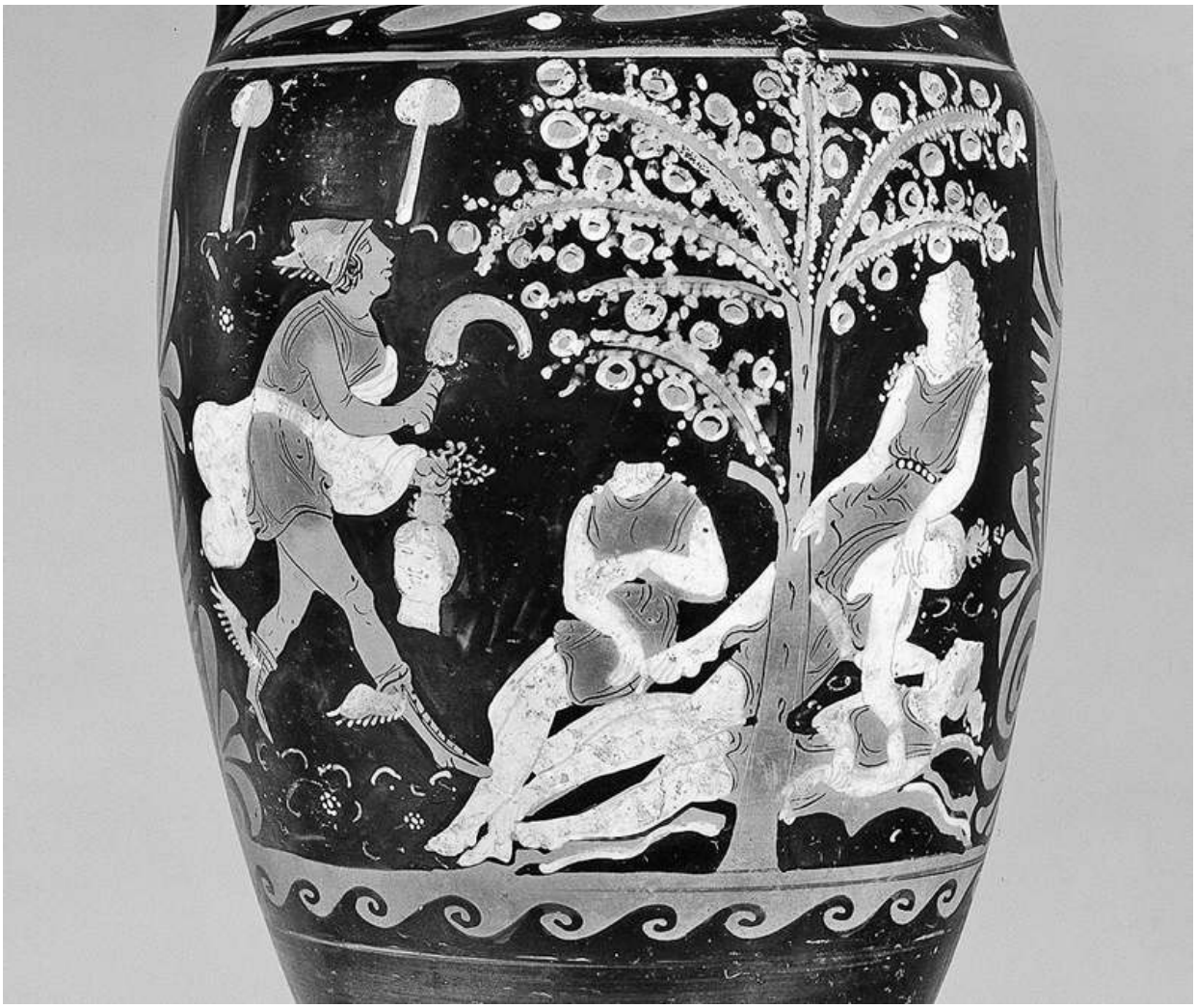
9. «La exaltación de la flor», bajorrelieve con Deméter y Perséfone sosteniendo un hongo (Museo del Louvre, parís).
© Erich Lessing / Album.

Por cierto que Perseo, en el mito, adquiere la capacidad de volar y el don de la invisibilidad gracias a la sustracción de las sandalias aladas y del yelmo de Hades que poseían las Fórcides, sobrinas de las Gorgonas, para arrancar la cabeza de Medusa, que hechizaba a quien la mirara, como leemos en Apolodoro:

> Cuando Acrisio preguntó al oráculo sobre la manera de que le nacieran hijos varones, el dios le respondió que de su hija nacería un niño que le daría muerte. Temiendo esto, Acrisio construyó bajo tierra una cámara de bronce y allí guardó a Dánae. Sin embargo, según dicen algunos, a ésta fue Preto quien la sedujo y de aquí surgió la querella entre ambos; según aseguran otros, Zeus se transformó en lluvia de oro y, deslizándose hasta el seno de Dánae a través del techo, se unió a ella. Cuando más tarde Acrisio supo que de ella había nacido Perseo, no creyó que hubiera sido seducida por Zeus y, poniendo en un arca a su hija junto con el niño, los arrojó al mar. En cuanto el arca arribó a Sérifos, Dictis los sacó de ella y crio al niño. El hermano de Dictis, Polidectes, que

era entonces el rey de Sérifos, se enamoró de Dánae y, al no poder tener relaciones con ella por ser Perseo ya un hombre, convocó a sus amigos, y con ellos también a Perseo, y les dijo que reuniesen sus aportaciones para la boda de Hipodamía, la hija de Enómao. Como Perseo dijera que no pondría reparos ni aunque se tratara de la cabeza de la Górgona, a los demás les pidió caballos pero no aceptó los caballos de Perseo, sino que le ordenó que le trajese la cabeza de la Górgona. Éste, guiado por Atenea y Hermes, se dirigió al encuentro de las hijas de Forco, Enio, Pefredo y Dino; eran éstas hijas de Cefo y Forco, hermanas de las Górgonas, viejas desde su nacimiento. Tenían las tres un solo ojo y un solo diente y, turnándose, se lo pasaban de una a otra. Entonces Perseo se apoderó de ellos y, cuando se lo reclamaron, les dijo que se los devolvería si le indicaban el camino que conducía hacia las ninfas. Éstas tenían unas sandalias aladas y la *kíbisis,* que dicen era una especie de zurrón. Píndaro y también Hesíodo en el *Escudo* dicen sobre Perseo: «La cabeza de un terrible monstruo, la Górgona, le cubría totalmente la espalda y le rodeaba la *kíbisis».*

Así se la denomina por depositarse en ella el vestido y la comida. Tenían las ninfas además el casco de Hades. Cuando las Fórcides le mostraron el camino, les devolvió el diente y el ojo y, en cuanto llegó a presencia de las ninfas, consiguió lo que buscaba; se colgó la *kíbisis,* se ajustó las sandalias a los tobillos y colocó sobre su cabeza el casco con el que podía ver a los que quería sin ser visible al resto. Recibió también de Hermes una hoz de acero y llegó volando hasta el Océano, sorprendiendo allí a las Górgonas mientras dormían. Eran éstas Esteno, Euríale y Medusa, que era la única mortal; por eso Perseo fue enviado a por su cabeza. Tenían las Górgonas la cabeza cubierta por escamas de dragón, grandes dientes como de jabalíes, manos de bronce y alas de oro con las que volaban. A los que miraban los convertían en piedra. Perseo, por tanto, se colocó junto a ellas mientras estaban dormidas y, guiando Atenea su mano y volviendo la mirada hacia el escudo de bronce en el que veía reflejada la imagen de la Górgona, logró decapitarla. Una vez cortada la cabeza, surgieron de la Górgona el caballo alado Pegaso y Crisaor, el padre de Gerión, que habían sido engendrados por Posidón. Entonces Perseo metió en la *kíbisis* la cabeza de la Górgona y emprendió el regreso, pero las Górgonas se despertaron de su sueño y emprendieron su persecución, sin embargo no podían verlo gracias al casco que lo ocultaba *(Bibl.,* II, 4, 1-3).



10. Perseo matando a Medusa. Vaso ático del sur de Italia; detalle (Berlín, Antikensammlung-Staatliche Museen zu Berlin).
© Photo Scala, Florence / bpk, Bildagentur fuer Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin.

Un relato similar encontramos en Ovidio:

Acrisio, hijo de Abante, nacido del mismo tronco, es el único / que queda para mantenerle lejos de las murallas de la ciudad / de Argos, llevar sus armas contra el dios y no pensar que era / de la raza de Júpiter; y tampoco creía que fuera hijo de Júpiter / Perseo, a quien Dánae había concebido en una lluvia de oro. / Pero pronto Acrisio (tan grande es el poder de la verdad) / se arrepintió tanto de haber ultrajado al dios como de no haber / reconocido a su nieto; uno ya está admitido en el cielo; pero / el otro devolvía los memorables despojos del monstruo viperino / y ocupaba el fino aire con alas rechinantes. / Y cuando volaba vencedor sobre las arenas de Libia, / cayeron gotas de sangre de la cabeza de la Górgona, / a las que la tierra recibió y convirtió en diferentes serpientes, / y por ello aquella tierra está llena e infestada de culebras. /

(...)

El hijo de Agénor les contó que había un lugar al pie / del helado Atlas protegido por la defensa de una masa rocosa; / que a su entrada habitaban las hermanas gemelas, las Fórcidas, / que

compartían el uso de un solo ojo; que él lo cogió / secretamente mediante un ardid, poniendo la mano debajo / mientras se lo estaban pasando; después, por regiones / muy ocultas, inaccesibles, y rocas erizadas de abruptas selvas / había llegado a la morada de las Górgonas; por todas partes / por campos y caminos, había visto estatuas de hombres y / animales, convertidos de lo que eran en piedras al ver a Medusa. / Él, sin embargo, había mirado la cara de la horrenda Medusa / reflejado en el bronce del escudo que llevaba en la izquierda; / mientras un profundo sueño embargaba a las culebras / y a ella misma, le arrancó la cabeza del cuello y de la sangre / de su madre nacieron Pegaso, fugaz con sus alas, y su hermano. / Añadió también los peligros, no fingidos, de su largo viaje, / los mares y las tierras que había visto desde lo alto debajo de él / y las estrellas que tocó con el batir de sus alas *(Met.,* IV, 607-620; 773-789).

En realidad, el mito de Perseo parece describir de forma elíptica el ritual mágico de recolección de un hongo visionario, tal vez procedente de antiguas tradiciones indoeuropeas (Ruck *et al.,* 2001: 41-85). De la cabeza cercenada de Medusa surgieron dos criaturas fabulosas, Pegaso y Crisaor. Pegaso era un caballo alado que al nacer ascendió al Olimpo, donde se puso al servicio de Zeus, llevándole el rayo. Gracias a su ayuda, Belerofonte, que parece un doble o un *alter ego* de Perseo, pudo matar al monstruo Quimera y vencer a las Amazonas. Crisaor, que al nacer blandía una espada de oro, desposó a Calírroe, una oceánide, y de ambos nacieron otros dos seres monstruosos: Gerión, el enemigo triforme de Heracles, y Equidna, con cuerpo de mujer terminado en una cola de serpiente. Se dice que esta última vivía en un caverna en Cilicia, en el país de los arimos, y que había engendrado, a su vez, numerosos monstruos, entre ellos Cerbero, el guardián del Hades, la Hidra de Lerna, la propia Quimera y el dragón de Cólquide, que guardaba el Vellocino de Oro. Resulta curioso constatar que el mismo Heracles, en el curso de uno de sus célebres trabajos, dio muerte a la Hidra de Lerna, un reptil de numerosas cabezas cuyo hálito era mortal, no con una espada, una lanza o un hacha, como cabría esperar, sino con una harpe, esto es, una hoz o guadaña. ¿Había tenido la hidra originariamente una naturaleza botánica?

Entonces, y a la vista de todo ello, ¿simboliza la Gorgona Medusa un hongo originario de propiedades mágicas o alucinatorias? Pero ¿por qué un hongo y no otra clase de plantas, de las muchas que hay con propiedades psicoactivas? La respuesta más convincente es porque a Medusa le cortaron la cabeza, y «cortar» o «arrancar la cabeza» suele ser una forma común de expresar en distintas lenguas de muchas partes del mundo el quitarle al

hongo su sombrerillo o estípite, así como «perder la cabeza» puede, por tanto, ser una forma elíptica de referirse a lo mismo, más aún si consideramos que tales hongos tienen la capacidad de producir un fuerte efecto sobre nuestro estado de conciencia, alterando completamente la percepción de la realidad. Además, según el mito, Perseo guardó la cabeza de Medusa, la única de las tres Gorgonas que era mortal, en su zurrón para emplearla luego con el fin de petrificar con éxito a sus adversarios, hasta que finalmente pasó a formar parte del escudo de Atenea. Pero si Medusa había muerto decapitada por Perseo, ¿cómo es que la visión de su cabeza seguía produciendo el mismo efecto que cuando estaba viva?, y si solo la cabeza mantenía su poder, ¿qué pasaba con las serpientes que ensortijaban sus cabellos?, ¿cómo no salieron en sinuosos movimientos del zurrón que la contenía? Todas estas preguntas no tienen una respuesta fácil a no ser que nos traslademos a un plano simbólico en el cual Medusa no es otra cosa que un hongo visionario. Arrancada su cabeza, esta sigue manteniendo todo su poder como ocurre normalmente con los hongos picoactivos, capaces de inducir alucinaciones.

11. Ánfora con Heracles luchando con la Hidra de Lerna, siglo vi a. C. (Museo del Louvre, París).
© Martin, J. / Anaya.

Por otra parte, ¿cómo explicar el silencio de los textos antiguos, tan prolíficos en la descripción de los *pharmaka* y sus efectos, sobre los hongos enteógenos? La respuesta no es, sin duda, sencilla. Por una parte, las descripciones de los *pharmaka,* cuando se hallan perfectamente identificados, se realizan casi siempre, como hemos visto en las páginas

anteriores, en un contexto medicinal o botánico, sin alusiones a prácticas mágicas o religiosas. Cuando estas últimas se producen, la descripción se sustituye por una alusión genérica a hierbas o plantas «mágicas» de efectos prodigiosos, asociadas comúnmente a la hechicería, sin que podamos establecer su identidad con certeza. Además, los antiguos griegos eran micófobos, como se advierte en la creencia generalizada de que los hongos constituían «el alimento de los dioses», lo que puede explicar parcialmente el silencio sobre las propiedades de algunos. Pero ¿cuál fue el origen de esta micofobia? Intentaremos dar algunas respuestas a estas preguntas a lo largo de los siguientes capítulos del libro.

No obstante todas estas dificultades, Carl A. P. Ruck, filólogo experto y muy versado en el contenido botánico de los antiguos mitos helénicos, ha detectado en ellos (1996: 189 ss.) toda una serie de alusiones elípticas a los hongos, como los «pie-sombra», estrambóticos seres originarios al parecer de la India, también conocidos como «una-pierna», y que en las tradiciones védicas son conocidos como Aja Ekapad, «no-nacido», «único pie», que resulta por otra parte un nombre arcaico para Soma, así que comparte epítetos con él y a menudo va acompañado por la serpiente infernal, guardiana de la planta sagrada (Ruck, 1996: 211). Al parecer Jasón podría haber sido originalmente uno de estos «único pie», por lo que su figura en el mito estaría representando al hongo sagrado (Ruck *et al.,* 2001: 92 ss.).

También la tribu de los arimaspos, u hombres «un-ojo», conectados con Aristeas de Proconeso, parecen tener relación con ellos, así como los cíclopes, nombrados individualmente con epítetos del rayo y que trabajaban con Hefesto, el dios del fuego, en la fragua volcánica.

12. Ekapada Siva*, ca.* 1820 (Museo Británico, Londres).
© History and Art Collection / Alamy Stock Photo / Cordon Press.

6. Imágenes entópticas y cultos extáticos en el arte minoico

Una parte de la iconografía del arte minoico, particularmente en las escenas grabadas sobre las gemas de los anillos-sellos, o en los sellos de piedra o de arcilla, se caracteriza por una combinación de motivos que sugieren episodios de éxtasis o adoración, y en donde, muchas veces, junto a una diosa se representa un árbol o una planta de carácter sagrado. En otras ocasiones, la planta o el árbol, trazado tan esquemáticamente que no es posible su identificación, parece estar sobre un altar, lo que sugiere algún

tipo de culto a estos vegetales. La iconografía minoica también abunda en el repertorio de la «diosa con serpientes», y son también frecuentes las imágenes llamadas eidéticas propias de las visiones inducidas por los alucinógenos, como la mescalina y otros similares. Ciertamente, los anillos de oro del Minoico Tardío, con escenas rituales grabadas, muestran claras afinidades con imágenes que expresan la experiencia religiosa extática en otras sociedades antiguas y tradicionales.

El culto a un árbol sagrado en la Creta minoica ha podido estar conectado, en opinión de sir Arthur Evans, a estados de trance inducidos por la ingestión de un psicoactivo que

> como el Soma de los Vedas, proporciona el frenesí religioso, y al mismo tiempo implica una comunión con la divinidad inherente al árbol (Evans, 1930: 142).

13. Diosa minoica con serpientes. Siglos xviii-xvi a. C. (Museo Arqueológico de Heraklion, Creta).
© Mary Evans / Scala, Florence.

Siguiendo esta hipótesis, G. A. S. Snijder (1938) propuso hace ya muchos años, sobre la base de un estudio de las escenas de éxtasis y culto al árbol

que aparecen en muchos anillos-sellos y pequeños sellos minoicos, que los cretenses podían haber dispuesto de una planta sagrada, que él creía que podía ser el beleño o el estramonio, para alcanzar, en el curso de determinados rituales religiosos, un estado de trance visionario que explicaría, de paso, algunas de las peculiaridades del arte minoico, como son las imágenes eidéticas tan frecuentes en él. Pero su trabajo sobre este punto –una sección del capítulo sexto de su magistral libro sobre el arte cretense– ha pasado posteriormente desapercibido para casi todo aquel interesado en el tema. Mientras Evans fue capaz de acceder solo a fragmentos de información etnográfica para ayudar a darle forma y sentido a los rituales minoicos, una gran cantidad de investigaciones relacionadas con estados de éxtasis o trance está disponible en la actualidad. Estos incluyen estudios antropométricos de casos antropológicos de rituales basados en el trance, así como estudios neurofisiológicos de los diferentes estados de la conciencia humana.

14. Anillo de sello de Isopata. Representa una danza de culto (1500 a. C.) (Museo Arqueológico de Heraklion, Creta).

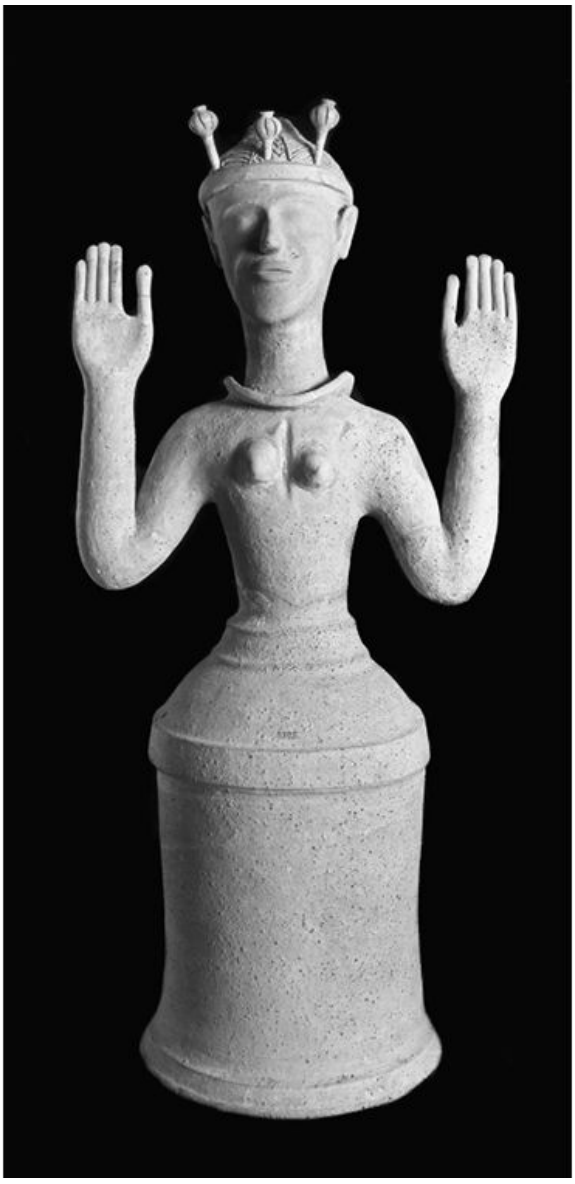
© Ancient Art and Architecture / Alamy Stock Photo / Cordon Press.

«Trance extático», «frenesí orgiástico», «posesión», son todos ellos términos que se pueden encontrar en las discusiones sobre religión minoica a partir del propio Evans (Evans, 1930: 68-69, 141-142; Nilsson, 1950: 275; Warren, 1981). Sin embargo, los motivos de la identificación de la intensa experiencia física de los comportamientos de trance como un componente de ritual minoico no han recibido una discusión crítica, y aunque se utiliza para describir ciertos elementos de la religión cretense un vocabulario asociado al éxtasis, la naturaleza del estado de trance, los métodos posibles para lograrlo y sus efectos permanecen todos ellos relativamente inexplorados. El modelo subyacente en la mente de la mayoría de los escritores parece ser el de culto orgiástico de tipo dionisiaco, e imágenes de ménades en un frenesí de orgía sagrada saltan fácilmente al pensamiento (Morris y Peatfield, 2004: 37).

Pero ¿cuál era o cuáles eran el agente o los agentes inductores del trance? G. Kriticos (1960) propuso en su momento en un documentado trabajo cómo, durante el periodo que los arqueólogos denominan Minoico Tardío III, el opio podría haber sido consumido por los participantes en determinadas ceremonias religiosas, ya que provocaba estados de éxtasis durante el desarrollo del ritual. De hecho, la información arqueológica más fiable que poseemos desde antiguo (recipientes, figurillas, etc.) apunta en esta dirección (Askitopoulou *et al.,* 2002). La existencia de prácticas similares en Chipre durante la misma época ha sido señalada, primero por V. Karageorghis (1976), que las relaciona, como en el caso anterior, con el culto a alguna divinidad de la fertilidad semejante a la «Diosa de las adormideras» de Gazi, y más recientemente por D. Collard (2011) en una tesis presentada en la Universidad de Nottingham, en la que defiende que la obtención de estados alterados de consciencia fue un componente integral de los rituales religiosos, incluidos algunos de carácter funerario, en Chipre durante este periodo, facilitado por la ingestión de opio y brebajes alcohólicos con pruebas de su consumo en contextos rituales, como templos, santuarios o tumbas. También R. S. Merrillees (1962) había sugerido, aunque la evidencia era entonces menor, que un uso similar del opio se podía haber producido en Egipto, no siendo tampoco desconocido en Israel (Merrillees, 1989).

La relativamente reciente identificación de los residuos de alcaloides de opio por medio de análisis de residuos orgánicos de algunos jarritos chipriotas (Cypriot Base Ring juglets), ampliamente distribuidos fuera de la isla, parece haber confirmado la sugerencia de Merrillees de que estos jarritos contenían, en efecto, opio. Análisis realizados sobre los residuos sólidos que se encuentran dentro de un jarrito de la colección egipcia del Martin-von-Wagner-Museum de la Universidad de Würzburg descubrieron rastros de morfina, codeína y narcotina. Mucho más recientemente, el análisis realizado por el Museo Británico de residuos que se encuentran dentro de un jarrito de su propia colección detectaron trazas de papaverina, otro alcaloide del opio (Collard, 2011: 137). Teniendo en cuenta estos resultados recientes, también son dignos de mención análisis anteriores que detectaron la presencia de residuos de opio en algunos de este tipo de jarritos, pero no pueden ser considerados como una prueba definitiva para los estándares analíticos modernos. Estos incluyen el descubrimiento de un derivado de isoquinolina (un producto de degradación probable de papaverina) en un par de jarritos por el propio Evans, huellas de un indeterminado «derivado del opio» en jarritos que se afirma fueron encontrados durante las pruebas realizadas por James Stewart en la Universidad de Sídney, así como pequeños restos de opio crudo de un par de estos jarritos del Museo de Bellas Artes de Boston.

El mundo helénico primitivo también parece haber conocido la utilización ritual del opio relacionada con algún tipo de culto a la fertilidad, según la opinión de algunos expertos (Kriticos y Papadaki, 1967: 17 ss.; Butterworth, 1966: 175). Ya señalamos la impronta de un famoso sello micénico en la que la adormidera se asocia a una diosa relacionada con alguna forma de culto a un árbol sagrado. Como es sabido, la adormidera es una maleza típica de los cultivos de gramíneas, lo que explica su relación con las divinidades de la fertilidad, ya que este último aspecto es también un rasgo generalizado de las divinidades agrícolas. No es de extrañar, por tanto, el uso frecuente de la adormidera y de su extracto, el opio, en los santuarios de Astarté-Afrodita en el Mediterráneo oriental, en los que el «uso del opio contribuía en los sacrificios en su honor excitando el deseo sexual» (Karageorghis, 1976: 129).



15. Diosa de las Adormideras. Del santuario de Gazi, Creta, 1350 a. C. (Museo Arqueológico de Heraklion, Creta).
© White Images / Scala, Florence.

Otras sustancias han podido ser igualmente empleadas. El vino cretense y el micénico, que debieron desempeñar una importante función en el culto religioso, eran una mixtura en la que no faltaban, de acuerdo con la propia evidencia de los textos del Líneal A y B, distintas hierbas y especias. En un vaso procedente de la ciudadela de Micenas (McGovern, 2003: 275) perteneciente al periodo Heládico Tardío (1190-1130 a. C.), se han hallado

dos cetonas específicas de la ruda *(Ruta graveolens),* conocida por su uso como narcótico y agente medicinal.

7. Hidromiel y otras pócimas y brebajes

Debemos a G. Sarmorini un buen resumen sobre la presencia de hidromiel en diversos contextos arqueológicos. Los datos hasta el momento más antiguos sobre la presencia de este brebaje parecen estar localizados en la Península Ibérica, que es también el área de la presencia de pinturas rupestres que representan escenas de recolección de la miel, en un horizonte de cabañas neolíticas que se encuentran bajo el megalito de Azután (Toledo, España), que data de 4220 hasta 3970 a. C. El análisis de una vasija de cerámica mostró la presencia de polen de brezo, jara, roble, además de ácido cerótico, ésteres de cera de abejas, glucosa y diatomeas; un conjunto de elementos que permitieron la identificación del compuesto como miel probablemente diluida en agua. El análisis de un búcaro procedente de la necrópolis del Valle de las Higueras, siempre en la región de Toledo y con una cronología dentro del periodo Calcolítico, permitió igualmente la identificación de un residuo de hidromiel (Bueno *et al.,* 2005: 76). En algunos contextos campaniformes gallegos (A Forxa, Ourense) se han detectado también recipientes con restos de cerveza y lo que se interpreta como hidromiel (Prieto-Martínez, 2011).

En Georgia, en el enterramiento de Kodiani (región de Borjomi), que data del 2600 a 2400 a. C., restos de tres contenedores de terracota mostraron la presencia de altas concentraciones de polen de rosáceas, un hecho que ha dado lugar a la hipótesis de que estos vasos contuvieron miel (Kvavadze *et al.,* 2007). Sin embargo, dada la enorme cantidad de polen de *Fillipendula ulmarina* que se encuentra en los tres contenedores, Moe y Oeggl (2014: 522) sugieren que el contenido no era miel, sino hidromiel. Otros hallazgos fueron encontrados en sitios arqueológicos de Suecia y Austria (Moe y Oeggl, 2014).

La presencia de hidromiel se ha documentado igualmente en el enterramiento de la Edad del Bronce de Ashgrove, en Fife (Gran Bretaña), con fechas que van del 1750 al 1500 a. C., y en este caso fue posible

determinar que la miel se había disuelto en un líquido que luego fue derramado sobre el musgo y las hojas que cubrían la parte superior del cuerpo (Dickson, 1978). También la presencia de hidromiel se identificó en el pocillo de una placa de bronce asociada con el entierro de una mujer que data de finales del Hallstatt, en el sitio de Niedererlbach, en Baviera (Alemania) (Rösch, 2005), y en la llamada tumba de Hochdorf, en Baden-Wurttemberg (Alemania), que data de 530 a.C., también en el periodo celta. En este último, a pie del enterramiento se encontró un caldero con capacidad de 500 litros, cuyo análisis palinológico demostró que dos tercios de su capacidad eran de hidromiel. Dentro del caldero había un cuenco de oro, y colgados en una pared de la tumba, ocho cuernos con adornos de bronce que se utilizaron para beber. Un noveno cuerno, de longitud de un metro y de 5,5 litros de capacidad, fue colgado en otra pared. Esto ha llevado a la hipótesis de que se había producido un banquete funerario de hidromiel en honor de los difuntos antes del cierre de la tumba (McGovern, 2009: 150-151).

En el antiguo Egipto, la diosa Hathor aparece asociada a bebidas embriagantes. La intoxicación con sus brebajes permitía a sus fieles comunicarse con ella, por lo que no vacilaban en añadirles sustancias, normalmente vegetales, con efectos psicoactivos (Meeks y Meeks, 1996: 101). De acuerdo con una antigua leyenda egipcia, el dios Ra habría ordenado la preparación de grandes cantidades de un brebaje psicoactivo elaborado a base de cerveza a la que se le habría añadido las plantas *didi* que había mandado ir a buscar a Elefantina, con el fin de intoxicar a la diosa Hathor e impedir que actuara contra los seres humanos (Samorini, 2001: 65 ss.). Ya que la planta *didi* parece ser otra denominación empleada para la mandrágora, profusamente representada en la iconografía por los antiguos egipcios, como hemos visto, la cerveza así elaborada debía de poseer un alto potencial intoxicante. De ahí que en alguna ocasión se haya propuesto, sin mucho éxito, como principal integrante del *nephentes* homérico, del que también se ha pensado en una mixtura de varios ingredientes.

Por otro lado, disponemos de lo que podría ser la confirmación arqueológica de la costumbre de elaborar en el antiguo Egipto una pócima psicoactiva a base de vino y *cannabis* que, en este caso, podría corresponder con el *nephentes* homérico, del que se ha pensado, como también hemos

visto, que tal vez fuera una elaboración a base de opio, pero también de *cannabis*. Excavaciones realizadas por el Instituto de Egiptología de la Universidad de Tubingen en el Medio Egipto han proporcionado una serie de ánforas de vino de cuyo fondo se han obtenido muestras de material orgánico para los análisis de polen que han revelado la presencia de *cannabis* (Rösch, 2005). Dado que el yacimiento en cuestión, Samura/Al-Kom Al-Ahmar, se trata de una necrópolis utilizada desde la VI Dinastía hasta época romana, el contexto ritual –en este caso funerario– en que este descubrimiento se produce queda por lo tanto bien establecido. No obstante, las ánforas son de época copta. ¿Representan una tradición anterior? Es posible, pero no puede afirmarse de modo rotundo, aunque un probable dato, al menos indirecto, de su pervivencia puede proceder de otras excavaciones (Jarus, 2014), en las que los arqueólogos han descubierto una antigua escuela egipcia de época romana, en la que los alumnos, siguiendo las instrucciones del maestro, escribían una serie de textos en la pared. Uno de ellos es, precisamente, el célebre pasaje de la *Odisea* donde se menciona esta droga.

Un motivo ampliamente representado en la glíptica mesopótamica y próximo-oriental es el de una figura de forma humana sentada, sola o acompañada, bebiendo de un cuenco o de un recipiente que tiene a sus pies por medio de lo que parece una caña hueca. En ocasiones se trata de una divinidad, pues el determinativo divino (una estrella) que lo acompaña así lo indica. En los restantes casos es seguro que se trata de un personaje de alto rango. En una serie de sellos de mediados del segundo milenio a. C. –procedentes de Nuzi (Porada, 1944)– la escena del personaje sentado bebiendo se encuentra adornada con figuras de animales, algunos mitológicos, y seres híbridos, lo que ha sido interpretado como el resultado de las visiones inducidas por la pócima, de la que, sin embargo, seguimos sin saber absolutamente nada sobre su composición, salvo que probablemente se tratara de algún tipo de brebaje alcohólico al que se le ha podido añadir algún otro aderezo para aumentar su efecto intoxicante. En otros se representa abundantemente el disco solar alado rodeado de monstruos y demonios, y también aparece asociado a árboles sagrados, en los que se ha querido reconocer la planta del *cannabis* (Stein, 2009).

Las improntas de varios sellos procedentes de Ugarit (Ras Shamra), hoy en la colección francesa del Museo de Damasco, presentan, en este sentido, unas escenas curiosas relacionadas con pócimas sagradas (Schaffer-Forrer, 1983). En una de ellas un personaje sentado bebe ante un disco solar y un sacerdote, mientras a sus espaldas se desarrolla una escena cargada de un fuerte simbolismo. La tentación de atribuir la bebida a una pócima o brebaje sagrado es fuerte, pero debemos ser cautos, pues podría tratarse de un simple acto simbólico de libación. En otra, una divinidad sentada bebe ante un altar sobre el cual hay un toro. Otro personaje sostiene una pócima en un vaso. Junto al dios aparece representado un bastón o cayado de herbolario.

También hay escenas en las que se representa el «Árbol de la Sabiduría», que tiene ojos en los extremos de sus ramas. En una de ellas un personaje asciende hasta él por medio de una escalera, mientras que en otra vemos cómo otro personaje se dirige hacia el árbol sagrado llevando en su mano derecha una planta o pequeño arbusto. En ambas aparecen animales con cuernos que recuerdan a antílopes.

Algunas improntas presentan un motivo frecuente en la iconografía del Próximo Oriente, el «Árbol de la Vida». En una de ellas aparece flanqueado por dos sacerdotes. Sobre las nubes representadas en espirales un toro asciende por una escalera hacia el disco solar. En otra, el Árbol de la Vida está flanqueado por dos genios desnudos y coronado por un disco solar alado. La escena se completa con la presencia de dos divinidades enfrentadas. Una de ellas lleva en la mano un instrumento que recuerda una hoz.

16. Sello cilíndrico e impresión moderna: escena de banquete con figuras sentadas bebiendo un líquido con cañas, *ca.* 2600-2350 a. C. (Museo Metropolitano, Nueva York).
© Rogers Fund, 1956. Metropolitan Museum, New York.

Otras improntas con escenas interesantes proceden de sellos encontrados al norte de Mesopotamia en sitios como Tell Chuera, Tell Beydar o Kultepe. Se ha sugerido otra posible explicación para estas «escenas de beber» procedentes del norte, donde una figura sentada parece estar inhalando, más que bebiendo, a través de un tubo a menudo rodeado de animales o yuxtapuesta con escenas imaginarias que contienen animales reales y fantásticos. La presencia del Árbol de la Vida –que se ha interpretado como una planta de *cannabis* ya que la palmera no crece en tan septentrionales latitudes– en varias de esas escenas podría ser una referencia a la fuente del alucinógeno, y escenas en las que el «bebedor» reaparece como participante en su propia visión podrían representar el «fuera del cuerpo», una

experiencia que es característica de los estados profundos de trance (Stein, 2009: 596).

---

[2] Prácticas propias de la antigua hechicería danesa con cierta influencia del chamanismo (Price, 2004).

3. La hipótesis chamánica y los enteógenos

En nuestra época, al menos en el mundo que hemos dado en llamar «occidental», la mayor parte de la gente vive en ciudades. Como habitantes de estas estamos tan acostumbrados a la forma de vida urbana que no siempre nos resulta sencillo pensar que, en otros tiempos, la mayoría de la población ha vivido al margen de ellas. Las ciudades, con todas sus variaciones, albergan un estilo de vida muy complejo, basado en una acusada especialización del trabajo y en una manifiesta inequidad social. Sin ambas cosas no es posible su existencia. Es la gente de las ciudades la que nos ha legado el registro histórico escrito, que llamamos «fuentes literarias», lo que muchas veces proyecta una amplia sombra y un espeso silencio sobre los ámbitos rurales en los que residía gran parte de la población.

En la Antigüedad la gente de las ciudades constituyó una auténtica minoría frente a la cual, y a pesar del silencio de nuestras fuentes, una abrumadora mayoría de personas vivía en zonas rurales y realizaba actividades de tal índole. Además existieron sistemas socioculturales bien adaptados al medio en que se desarrollaron que por su estilo y forma de vida no contemplaban la presencia de ciudades. Tal es el caso de los nómadas. Aunque los pastores nómadas entraron en ocasiones en relaciones, pacíficas o no, según las circunstancias, con los habitantes de las ciudades, raramente se instalaban a vivir en ellas, prefiriendo en todo caso campamentos o aldeas, estas últimas propias de sistemas seminómadas que emplean una agricultura subsidiaria de huertos y pequeños campos, trabajados bien por una parte de la población que permanece en ellas, normalmente mujeres, niños y ancianos, mientras los varones adultos marchan con el ganado en busca de los pastos de temporada, bien de manera estacional por todos los miembros de los clanes o tribus.

En el Próximo Oriente el pastoreo nómada tuvo un amplio recorrido histórico, mientras que en Egipto, Grecia, Italia y muchos otros lugares, pese a la importancia y esplendor que llegaron a alcanzar algunas de sus ciudades,

la mayor parte de la población era campesina, por lo que cabe preguntarse acerca de la influencia social, económica e ideológica, amén de política, que los centros urbanos más o menos notorios pudieron haber ejercido sobre ella.

Al carecer de un sistema de registro y transmisión de la información como la escritura, no por incapacidad, sino por no ser necesario para su forma de vida, los rituales desempeñan una importante función en tal sentido en el seno de las sociedades nómadas y aldeanas. El contenido del ritual y su escenificación están directamente involucrados con la comunicación de datos indispensables para tomar decisiones importantes de las que puede llegar a depender el bienestar de la comunidad y de los individuos que la integran. Pero el ritual se relaciona frecuentemente con el mito, algo sobre lo que existe, pese a los debates y controversias suscitados, un acuerdo bastante generalizado, tal y como sucede con los rituales de renovación del mundo y la sociedad (Eliade, 1968). Además este tipo de sociedades distingue entre las historias «ciertas», como son los mitos, y aquellas otras que son «falsas», como los cuentos y las fábulas. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan a las personas involucradas a distinguir y retener la realidad que el propio mito expresa como algo fijo y duradero, en definitiva, trascendente.

En tales contextos, la primacía de los rituales era incuestionable. En ellos la gente, además, participaba como protagonistas y no como meros observadores, en contraste con las ceremonias religiosas propias de los habitantes de las ciudades. Servían, por ello, para convalidar el orden social existente, bien ante determinadas circunstancias de crisis, de incertidumbre económica o ante acontecimientos naturales desfavorables, y también en diversos aspectos de la vida cotidiana.

Antes de las ciudades o fuera de ellas

Los rituales de las sociedades nómadas y aldeanas del mundo antiguo eran, como aquellos otros similares de distintas épocas, algo más que la representación de los mitos propios de la comunidad que los realiza, constituyendo la reactualización de un fragmento del tiempo original, de aquel en el que las cosas ocurrieron por primera vez. Desde esta perspectiva,

proporcionaban certidumbre y como tal constituían valores socioculturales positivos e integradores. Pero los rituales también poseen una eficacia mágica y religiosa.

1. Ritual y comunicación simbólica

La eficacia, mágica o religiosa, del ritual en contextos aldeanos o nómadas no era monopolizada por un grupo reducido de personas. Los ciclos rituales no habían sido sustituidos por la propia función ritual del dirigente, jefe o rey, hacia el cual, en las sociedades urbanas, se dirige la información y las aportaciones materiales, y del cual fluyen luego hacia los diversos grupos domésticos de una comunidad social y económicamente muy diferenciada, a menudo como propaganda. Si bien existían, en el seno de aquellas sociedades no urbanas, personas con una especial dedicación a los asuntos religiosos, no constituían una jerarquía de sacerdotes, ni relegaban a las restantes a una participación pasiva en ritos y ceremonias. Más bien actuaban como guías espirituales, personas sabias que aconsejaban, a nivel individual o colectivo, acerca de cuestiones de la más diversa índole e importancia, por lo que gozaban de gran reputación y reconocimiento social. A menudo eran personas inspiradas, de diverso modo, por los espíritus o los ancestros, y que, sumidas en un trance de éxtasis, adquirían facultades proféticas o adivinatorias.

Una confusión frecuente es la que asocia todo ritual a la esfera de la religión, si bien algunos no se relacionan o lo hacen solo muy indirectamente con ella, como, por poner un ejemplo sencillo, ocurre con los ritos de saludo (Schwimmer, 1982: 73). Con todo, las diferencias, particularmente en las sociedades antiguas, son muchas veces sutiles, ya que en ellas no se produce un contraste tan manifiesto entre lo «natural» y lo «sobrenatural», al que estamos tan acostumbrados, siendo más cierta la distinción entre un ámbito de actividades «sagradas» y otro «profano» (Harris, 1990: 414 ss.). Aun así, en las sociedades ágrafas la mayoría de las actividades (productivas o reproductivas) dotadas de un sentido preciso participan de un modo u otro en lo sagrado, en la medida en que repiten una acción llevada a cabo en el origen de los tiempos por un antepasado o un ser sobrenatural, lo cual les

confiere precisamente su eficacia, de tal forma que solo podemos considerar como «profanas» a aquel tipo de actividades que no tienen significación mítica, que carecen de modelos ejemplares de índole sobrenatural, que no se vinculan a ningún arquetipo (Eliade, 1985: 27 y 32). Pero en aquellas sociedades este tipo de actividades no suelen ser muy abundantes.

Con el fin de seguir explorando la funcionalidad del ritual, añadiremos otra definición más, esta de corte antropológico: se trata de una forma de comunicación estereotipada, solitaria o interpersonal, que reduce la ansiedad resolviendo conflictos motivacionales, dispone al individuo para actuar y coordina la preparación para la acción entre varios (pocos o muchos) individuos, y lo hace más rápido que si fuera acometido por medio de la comunicación no estereotipada, es decir, aquella que proporciona información no simbólica (Wallace, 1966: 236). Aquí se introduce la cuestión de su eficacia instrumental, al margen de su carácter individual o colectivo, como en el caso de los rituales de protección, propios de los cultos individualistas y chamanistas, o en aquellos que dirigen los esfuerzos coordinados hacia una determinada dirección, como pueden ser los rituales de intensificación agrícola.

Las unidades básicas del comportamiento ritual, entendido este como un sistema de comunicaciones que almacenan de forma efectiva la información, son los «símbolos», «depósitos» de sabiduría tradicional, conjunto de mensajes acerca de algún sector de la vida social o natural que se considera digno de transmitirse a otras generaciones. Ahora bien, la información transmitida por la simbología ritual no concierne únicamente a conocimientos prácticos, sino que posee una eficacia, una eficacia mágica (Vogt, 1979: 22 ss.). De ahí que algunos autores hayan llegado a proponer una interpretación del ritual como un hecho tecnológico, cuando con él se pretende controlar determinados aspectos de la naturaleza a fin de favorecer su aprovechamiento por los seres humanos (Wallace, 1966: 107 ss.). Conviene distinguir, no obstante, dicha eficacia mágica, que acompaña a ritos e incluso actos en apariencia no religiosos –como son determinadas prescripciones que pueden acompañar actividades como la caza o la siembra–, de la magia que pretende conseguir el poder de las fuerzas de la

naturaleza, por lo que algunos autores prefieren hablar de una eficacia religiosa (Schwimmer, 1982: 72 ss.).

Como sistema de significados, los símbolos rituales suelen ser polivalentes, transmitiendo al mismo tiempo normas y valores que rigen la conducta, así como significados emocionales, ya que en el ritual se expresa y regenera el orden social, al mismo tiempo que se representan las normas y valores básicos del sistema sociocultural. Se ha llegado a afirmar, incluso, que en el polo sensorial de significación, la eficacia del ritual consiste en despojar de su valor antisocial, mediante su representación estereotipada, impulsos y actitudes de base emocional y fisiológica, sobre todo aquellas que tienen que ver con la regulación de las prácticas sexuales y reproductivas, confiriendo a la normativa que el mismo ritual expresa una mayor vitalidad, precisamente mediante la proyección pública de lo que esa misma normativa considera no aceptable (Turner, 1969: 52 ss.). Como ha señalado Rappaport (1971: 64 ss.), el contenido del ritual y su escenificación están directamente involucrados en la comunicación de datos indispensables para tomar decisiones, tanto a nivel de la transmisión de información cuantitativa como cualitativa, acerca de la oportunidad de hacer o no hacer, socialmente hablando, tal o cual cosa de la que puede llegar a depender el bienestar de la comunidad. Pero la importancia del ritual en este tipo de sociedades va más allá, como estamos viendo, de una simple comunicación estereotipada.

En las sociedades aldeanas y en las nómadas los programas de rituales más elaborados sirven –además de actuar como reguladores de la vida socioeconómica y cultural, y de resolver las tensiones mediante la eliminación o reducción de los conflictos– para detectar las disparidades, como pueden ser la diversidad de cosechas y excedentes resultantes de las diferencias de fertilidad de tierras y animales, y hacer circular de forma ceremonial los bienes, derechos y recursos (Flannery, 1972: 36). Estos rituales son costosos, puesto que requieren la movilización de bienes y un esfuerzo individual y colectivo, pero proporcionan sin embargo mayor cantidad de datos y son más efectivos como reguladores que los dirigentes informales (ancianos, jefes, etc.).

2. Espacio social y espacio sagrado

En el mundo de los nómadas tribales y en las aldeas rurales alejadas de las ciudades no suele haber santuarios, en un sentido arquitectónico, aunque por supuesto existen lugares identificados con las fuerzas espirituales de la naturaleza, o con los ancestros, o que simbolizan la unidad entre los clanes y la cohesión intertribal. Un santuario, en este último caso, que no tiene por qué ubicarse en un lugar determinado, sino que puede incluso ser transportado, como el resto de las cosas, aunque ello dependerá finalmente del carácter y alcance de la trashumancia o nomadismo practicados por las tribus y de otras circunstancias históricas similares. Un buen ejemplo de ello lo constituye el tabernáculo donde los israelitas guardaban el Arca de la Alianza.

> Cuantos de vosotros seáis hábiles, vengan para ejecutar todo lo que Yavé ha mandado: el habitáculo con su tabernáculo, sus anillos, sus tablones, sus travesaños, sus columnas y sus basas; el arca y sus barras; el propiciatorio y el velo de separación, la mesa con sus barras y los panes de la proposición; el candelabro, con sus utensilios, sus lámparas y el aceite para el candelabro; el altar del timiama y sus barras; el óleo de unción y el timiama aromático; la cortina de la puerta de entrada al habitáculo; el altar de los holocaustos, su rejilla de bronce, sus barras y todos sus utensilios; la pila y su base; las cortinas del atrio, sus columnas, sus basas y la cortina para la puerta del atrio; los clavos del habitáculo y del atrio y sus cuerdas; las vestiduras sagradas para el servicio del santuario, las vestiduras sagradas para el sacerdote Aarón, y las vestiduras de sus hijos para los misterios sacerdotales (Ex, 35, 1-19).

Por otro lado, el santuario o lugar sagrado se identifica también con el propio espacio social, y así lo será la casa en el poblado o la tienda en la estepa, en la que los escitas, los pueblos nómadas siberianos o las tribus autóctonas americanas llegaban al trance tras el ceremonial en el que consumían el agente psicoactivo, en el caso de los cultos domésticos, o el lugar de reunión de los linajes y clanes. El espacio sagrado no se encuentra formalizado de la misma manera que tampoco lo está el espacio social, y corresponde además a esa dimensión no estática ni permanente que caracteriza el espacio y el territorio nómadas.

Sin embargo, en el nivel más amplio y complejo de las relaciones políticas entre las diversas tribus, la religión adquiere una importancia especial, ya que los pactos mediante los que se establecen tales relaciones a menudo precisaban del apoyo de una sanción sobrenatural explícita:

> Se recurre a un «pacto» formal de alianza, donde al someterse a las normas dictadas por la divinidad de la liga, cada participante sabe bien que se somete en realidad a un organismo en el que la voluntad de los miembros queda condicionada por la solidaridad con los demás (Liverani, 1987: 305).

Tal es el caso de la «alianza» de Yavé con las tribus israelitas. Un «santuario» común o compartido, que ni siquiera ha de tener un lugar fijo de ubicación, se convierte entonces en el símbolo de tal unidad política, lo que no impide que las fricciones y disputas entre los clanes y las tribus tiendan a solucionarse en una esfera más inmediata y, por tanto, menos involucrada con la representación religiosa de la confederación o liga tribal.

En este tipo de sociedades los rituales más elaborados son representaciones, en el sentido más obvio de la palabra, que se realizan en un espacio que simboliza el centro del mundo y rememoran el tiempo originario. En determinados ciclos ceremoniales la eficacia final del ritual no se produce hasta mucho tiempo después de terminado el ciclo, lo que ha llevado a algunos autores a afirmar que se trata de una práctica aninstrumental o de la que no se espera que produzca efecto alguno directo o mecánico sobre el mundo externo (Hunter y Whitten, 1981: 572), pero esto no equivale a decir que carezca de eficacia, sino que esta se manifiesta de forma no ostensible e inmediata. Incluso cuando el plazo es más corto, los rituales principales absorben una gran cantidad de recursos y una gran variedad de objetos, de actividades y manifestaciones artísticas.

Una vez ultimados y reunidos todos los elementos, se construye gradualmente el ambiente adecuado en el que la representación puede resultar creíble como manifestación de la eficacia religiosa. La cuidadosa preparación de los celebrantes tiene lugar en sitios especiales, fuera de la mirada de los no iniciados y gobernada por tabúes y prescripciones especiales relacionados con la eficacia religiosa que se espera obtener. Una gran parte de los ritos incluyen el momento de las invitaciones. Los invitados a la celebración se preparan con gran minuciosidad antes de su llegada, que se ve marcada por nuevos ritos relacionados con la recepción y la bienvenida. En este sentido, los rituales pueden aparecer también como reguladores de los conflictos que oponen a diversos grupos (de parentesco, territoriales...). En cualquier momento un mal augurio puede postergar para otro día la celebración. No obstante, tal tipo de signos están siendo

constantemente observados, incluso durante el desarrollo de la celebración, y en último término puede decirse que el rito mismo, o la fase del ritual de la cual depende más directamente la eficacia religiosa, resulta ser una parte mínima del total de esta. Durante el ceremonial se produce la progresiva identificación de los celebrantes con los antepasados cuyo tiempo y conducta se intenta reconstruir. Es por tanto la reactualización de un hecho tradicional, en ocasiones heroico, y siempre eficaz (Schwimmer, 1982: 90 ss.).

El chamanismo y sus técnicas

Como señala P. T. Furst (1976: 19), los sistemas simbólicos de los pueblos cazadores de cualquier parte del mundo, y también de muchas de las sociedades aldeanas más simples, son esencialmente chamánicos y comparten tantos rasgos básicos sobre el tiempo y el espacio que sugieren orígenes históricos y psicológicos comunes. Aunque originariamente el término «chamán» –literalmente «el que sabe», según una posible etimología, o «aquel que está excitado», según otra– se conoció y difundió a partir del estudio del chamanismo siberiano moderno, su alcance es mucho más amplio, convirtiéndose en una palabra transcultural. Los chamanes son individuos a quienes socialmente se les reconocen capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. A pesar de este reconocimiento social, no suelen actuar como especialistas a tiempo completo, y lo más normal es que además ejerzan otras ocupaciones, similares a las del resto de las personas de su comunidad.

1. ¿Qué es el chamanismo?

Hay una estrecha relación entre las prácticas chamánicas y la búsqueda individual de visiones. Normalmente los chamanes son personas psicológicamente predispuestas a las experiencias de trance extático. Solo una pequeña parte de sus conocimientos, como los que adquieren sobre las hierbas y plantas de virtudes mágicas, procede de técnicas de aprendizaje tradicionales. El resto no es fruto del estudio y la observación, sino de la experiencia del trance, que les permitirá volar hacia la esfera celeste o

descender al Mundo Inferior, comunicarse con los espíritus, a los que en ocasiones violentan o engañan para conseguir sus fines, adquirir el lenguaje y el dominio sobre los animales, pudiendo incluso transformarse en uno de ellos, así como la clarividencia.

Como experto, el chamán domina las técnicas de la magia, la adivinación y la curación (Eliade, 1960; Kakar, 1982; Harner, 1987; Rutherford, 1989), y es, al mismo tiempo, el aglutinador de los impulsos extáticos de la comunidad a la que pertenece. Como tal, ejerce una función culturalmente integradora de las percepciones de lo sobrenatural, dándoles un sentido concreto dentro del funcionamiento social del grupo, al que no es tampoco extraño su defensa contra las fuerzas sobrenaturales de carácter maléfico (Eliade, 1960: 387 ss.). Una de sus funciones más importantes, junto a la de sanador y adivino o clarividente, es la de acompañar al espíritu de los difuntos a su lugar de descanso en el más allá. El chamán actúa entonces como psicopompo o «conductor de almas». Los chamanes desempeñan también un papel importante en el mantenimiento de la ley y el orden en sociedades preestatales, culpando de las desgracias a chivos expiatorios que pueden ser castigados o expulsados sin dañar la estructura de la unidad social.

En estas sociedades el trance extático ha singularizado al chamán como especialista en el contacto y comunicación con los mundos situados más allá de la percepción ordinaria, y al mismo tiempo este cumple, a su vez, una función integradora, ya que, en sí misma, la experiencia extática no es culturalmente reveladora ni socialmente aglutinadora si no se integra en una perspectiva sociocultural determinada. En otras palabras, el trance extático no promueve por sí solo la solidaridad ni la cohesión social, ni provoca la identificación ideológica y cultural si previamente no ha sido «programado» en tal sentido, lo que no es menos cierto cuando la experiencia extática ha sido inducida por medio de psicoactivos o enteógenos.

El chamán es, por consiguiente, la pieza clave en el proceso de enculturación de tales experiencias, ya que es el encargado de dirigir la emotividad extática del grupo hacia un objetivo perseguido y socioculturalmente identificable. Solo en este contexto la experiencia extática se revela como algo valioso, que en las sociedades ágrafas permite

verificar mediante la propia confrontación personal la existencia de los poderes sobrenaturales y sus relaciones con el individuo. Al mismo tiempo, permite también comprobar la realidad de las tradiciones socioculturales del grupo que ha escuchado de sus mayores desde su primera infancia. A partir de ahí, el trance extático, mediante la información que genera, se convierte en una forma de integrar y validar la cultura, y cuando es obtenido por medio de psicoactivos o enteógenos, estos se convierten en elementos culturales significativos, revestidos de sacralidad, ya que entonces las plantas «sagradas y mágicas» actúan ratificando la cultura, no proporcionando medios temporales para escapar de ella, como ocurre ahora.

Todo el complejo chamanista incluye alguna forma de experiencia de trance durante el cual se incrementan los poderes del chamán. Una forma frecuente de trance es el de la posesión, que no es otra cosa que el control de su cuerpo y su mente por un espíritu. Mientras está en trance, el chamán puede actuar como médium, transmitiendo mensajes de los antepasados. En otras ocasiones, con la ayuda de los espíritus amistosos, los chamanes predicen acontecimientos futuros, descubren objetos perdidos, identifican la causa de la enfermedad, prescriben curas y dan consejos sobre cómo protegerse de las intenciones malvadas de los enemigos.

Cualesquiera que sean el poder y el prestigio que tenga el chamán, sin duda surgen de su más importante y único don: la habilidad en lograr el estado de trance en el cual establece contacto con los espíritus. Aunque invisibles para los demás, estos se cuelgan en las espaldas del chamán o se cogen a su cuello. Según los textos antiguos, esta era, precisamente, la manera en que Apolo descendía sobre la Pitia en el momento en que se producía el éxtasis profético. Ejemplos de trances en los que el chamán y el espíritu invocado son como caballo y jinete se encuentran en todo el mundo, y la terminología ecuestre es usada para describirlo cuando se dice que el chamán está «montado» por el espíritu. Como han advertido algunos, tales experiencias podían muy bien ser la base de los relatos medievales que dicen que Satán montaba en una bruja o un hechicero.

El método básico de la inducción al trance se basa en una combinación de la canción del chamán, el uso del tambor y la danza. Esto se reforzará con un rígido control de la respiración y, particularmente, con el uso de

psicofármacos. A pesar de que Eliade consideraba el uso de drogas como propio de un chamanismo degenerado y decadente que iba perdiendo el originario sentido de otras técnicas extáticas más complejas, los trabajos posteriores de autores como Harner (1976, 1987), Furst (1972, 1976) o Schuttes y Hofmann (1982), entre otros, han revelado lo incierto de tal apreciación. Tal y como sugiere M. Harner:

> Los escritos teóricos han pasado por alto, en su mayoría, el hecho de que incluso este chamanismo implicaba muchas veces el uso de alucinógenos. Y así es posible leer libros enteros sobre el chamanismo o las religiones primitivas sin encontrar una sola mención a los alucinógenos, salvo al peyote. No obstante, si se investiga pacientemente por las bibliotecas, se pueden encontrar en muchas culturas pruebas arrolladoras del uso de estas sustancias en conexión con lo sobrenatural (1976: 10).

Llegados a este punto, es preciso señalar otra vez, contrariamente a lo que en su momento pensaba Eliade, la estrecha relación existente entre el chamanismo extático y el uso de plantas provocadoras de visiones. Pero tal y como ha observado muy acertadamente P. T. Furst:

> Todo el tema de las sustancias químicas en la naturaleza y su relación, real o potencial, con estados alternos de la conciencia es vasto y complejo. Se extiende hasta el origen de lo que Jung llamó arquetipos, temas universales que generan mitos en la tradición oral (especialmente el contenido sorprendentemente similar de la mitología funeraria, heroica y chamanística que existe en todo el mundo), el arte y la iconografía (1976: 39 y 101-113).

Es en este sentido en el que puede resultar singularmente sugestiva la idea de R. G. Wasson (1972: 211-213) en torno a los orígenes del Árbol de la Vida. Según este autor, el mero concepto del Árbol de la Vida y de la Hierba Maravillosa que crece en su base puede tener muy bien su génesis en la relación micorrizal entre la *Amanita muscaria* y determinados árboles, como el abedul y el pino. La cuna de este arquetipo habría sido, por tanto, el bosque del cinturón asiático en tiempos prehistóricos, desde donde se había extendido posteriormente hacia Mesopotamia y el Cercano Oriente.

Es en el chamanismo siberiano moderno centrado en la *Amanita muscaria* donde Gordon Wasson (1967, 1972) encuentra un especie de fósil del antiquísimo sustrato extático-chamánico, en el cual tendrían también sus raíces los ritos védicos de inicios del segundo milenio a. C. El mismo M. Eliade (1960: 314 ss.) había ya señalado los indicios de chamanismo que se

hallan presentes en los Vedas, los textos sagrados de la religión brahamánica en la India. Por su parte, el antropólogo W. La Barre (1970) ha argumentado un origen común del uso de alucinógenos en los contextos rituales del Nuevo y Viejo Mundo en el chamanismo prehistórico euroasiático. La diferencia entre ambas situaciones radicaría en que, mientras que en el Viejo Mundo con el final del Neolítico y los posteriores desarrollos socioeconómicos e ideológicos se produjeron cambios profundos en las viejas religiones y en ocasiones su supresión total –como en el caso del chamanismo extático asociado a las plantas inductoras de visiones, que desapareció en sus aspectos más específicos, al verse erradicado finalmente por las nuevas religiones de índole urbana–, en el Nuevo Mundo se da, por el contrario, debido a una evolución histórica distinta, la supervivencia de un chamanismo esencialmente paleomesolítico euroasiático que los antiguos cazadores de grandes animales llevaron consigo desde el Asia nororiental.

2. Chamanismo prehistórico: Los fosfenos y el arte paleolítico

La existencia de un sustrato chamánico prehistórico en el Viejo Mundo fue hace tiempo sugerida por H. Kirchner (1952) y K. J. Narr (1959), por lo que no estamos descubriendo nada nuevo. Ambos recogen la evidencia arqueológica de prácticas chamánicas en los tiempos neolíticos y sugieren un origen común para Oriente y Europa en el desarrollo y expansión de la última cultura paleolítica desde las estepas del suroeste de Siberia. Pero parece que aún podemos remontarnos más atrás. Las cuevas paleolíticas del sur de Francia, España y norte de África contienen en sus paredes motivos pintados que recuerdan muy de cerca a los que decoran las yurtas de los chamanes siberianos. Entre sus figuras destaca la del famoso Hechicero de Los Tres Hermanos en la gruta del mismo nombre descubierta en el sur de Francia con pinturas del Paleolítico Superior, y cuya indumentaria recuerda poderosamente a la de un chamán. Figuras similares se han encontrado en otras tantas cuevas paleolíticas. Como ya hemos visto, la idea de que el uso de alucinógenos ha podido ser la fuente de inspiración para algunas formas del arte prehistórico, particularmente ciertos dibujos o grabados en piedra, tiene ya algún tiempo. Las representaciones de hongos en petroglifos

neolíticos en zonas de Siberia oriental, en el Cículo Ártico (Dikov, 1979), o los más antiguos testimonios procedentes del Sahara (Sarmorini, 1992) que tratamos en un capítulo anterior apuntan con fuerza en esa dirección. También el hallazgo ya comentado de Selva Pascuala (Akers *et al.,* 2011).

17. Hechicero de Los Tres Hermanos. Ariège, Francia.
© Album / aKg-imagen / Herbert Kraft.

En la Península Ibérica se han identificado, en escenas del arte rupestre levantino del Epipaleolítico y comienzos del Neolítico, figuras antropomorfas tocadas con máscaras vegetales de diverso tipo y otras que

están encaramadas a las copas de los árboles sin que parezcan ejercer ninguna actividad de recolección (frutos, huevos de los nidos de los pájaros) y que han sido interpretadas como chamanes. En una representación bien conocida del abrigo de La Higuera del Barranco (Alcaine, Teruel), dos figuras humanas se encaraman sobre un árbol y sobre ellas se han dibujado dos huecos ovalados, en el superior de los cuales hay hasta cinco minúsculas representaciones antropomórficas más, en lo que se ha querido ver un ritual de tipo chamánico, bien de iniciación o de rescate de las almas de los cazadores muertos (Jordán Montés, 1998: 117 ss.). Toda la escena está presidida por un gran ciervo que se superpone en la parte inferior del árbol.

Muchos de los dibujos y grabados del arte prehistórico, como ya hemos visto, presentan formas y figuras que recuerdan muy de cerca a las imágenes entópticas, que son producidas por el sistema óptico. Son muy características una serie de imágenes luminosas que se presentan en ausencia de estímulos externos y de manera independiente a cualquier fuente de luz, y que incluyen formas incandescentes, brillantes y en movimiento que giran como rejillas, zigzags, líneas, puntos, espirales y curvas. Pueden presentarse solas o en diversas combinaciones, si bien suele ser frecuente una presencia gradual, desde las más simples a las más complejas. Como ya hemos visto, este tipo de visiones pueden ser inducidas por las drogas psicoactivas, pero también por fatiga, privación sensorial, etc. Una clase muy clara de imágenes y visiones entópticas son los fosfenos, muy comunes en los niños, que se originan dentro del ojo y que producen formas constantes más allá del globo ocular. Un fosfeno es, en definitiva, un fenómeno óptico caracterizado por la sensación de ver manchas y formas luminosas de diversa índole que está causado por la estimulación de la retina o corteza visual. Un ejemplo sencillo de fosfeno es el de los patrones luminosos que se ven al frotar los párpados con fuerza, algo que seguramente todos hemos experimentado en alguna ocasión.

3. Vestigios de chamanismo en Oriente y Egipto

K. Karitz (1971) y E. A. S. Butterworth (1970) han detectado la existencia de un antiquísimo fondo chamánico en algunas de las ceremonias descritas

en el sumerio *Poema de Gilgamesh*. De igual forma, un tema tan generalizado en el mito y la religión del antiguo Oriente, representado una y otra vez en el arte y la literatura, como es el del Árbol de la Sabiduría y el Árbol de la Vida está muy estrechamente asociado con un elemento que desempeña un papel central en la cosmología del chamanismo, como es el Árbol del Mundo o el Árbol Cósmico, vinculado con buena parte de los poderes que posee el chamán. Pero, como ya había observado Mircea Eliade:

> Importa recordar desde ahora que en un sinnúmero de tradiciones arcaicas el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad y su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de reacción, de fertilidad y de iniciación y, en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad (1960: 219 ss.).

Y como también ha sido señalado por M. García Cordero:

> En realidad no es difícil establecer una relación conceptual entre el «Árbol de la Vida» que debía conferir la inmortalidad y la «Planta de la Vida» que proporciona el rejuvenecimiento en busca del cual se fue Gilgamesh a la desembocadura de los ríos... (1977: 32).

Muy recientemente se ha llamado la atención sobre la presencia de ciertas formas geométricas en el arte mesopotámico antiguo que podrían responder a visiones de carácter entóptico originadas por los mecanismos neurofisiológicos propios de estados alterados de consciencia y experiencias de trance de índole chamánica:

> Un motivo recurrente de las artes visuales de Mesopotamia son los círculos concéntricos, de puntos o línea, aislados o en grupos, flotando libremente o en filas o tubos vacíos. He argumentado que estos círculos pueden ser inspirados por el fenómeno entóptico de brillantes estructuras flotantes. La tesis se basa en el enfoque neuropsicológico de figuras geométricas en el arte rupestre de la Edad de Piedra, en la enseñanza de los videntes sobre brillantes estructuras flotantes, así como en mis propias experiencias visuales. He relacionado los círculos de Mesopotamia y las imágenes flotantes en base a sus características visuales comunes, así como su asociación común con las fuerzas y los procesos cósmicos y divinos. Esto último podría ser el resultado de las experiencias de los estados intensos de conciencia, vinculando fenómenos entópticos y chamanismo. Sin embargo, aunque los rituales chamánicos se realizaran regularmente en Mesopotamia, y las visiones chamánicas inspiraran el arte, es igualmente posible que gran parte de la representación de las entidades míticas haya estado conformada por convenciones artísticas. Estas convenciones –que pueden llegar a volver a los tiempos neolíticos y posteriores– podrían, a su vez, ser el resultado de experiencias visionarias chamánicas (Tausin, 2012).

En el antiguo Egipto, el desmembramiento del cadáver de Osiris evoca una vieja práctica frecuente en el rito de iniciación de un aspirante a chamán. Anubis, el chacal, que introduce a los muertos ante el juicio de Osiris, tiene fuertes resonancias iniciáticas y su carácter psicopompo, o de conductor de las almas, ha podido favorecer su posterior identificación con Hermes, de quien se ha señalado su primitiva índole chamánica, lo que resulta en buena medida significativo. Precisamente, en los rituales de animación de la estatua del difunto, Anubis ocupaba un destacado lugar. En estos ritos el papel del sacerdote Sem, que representaba al hijo sucesor del muerto convertido en Osiris, era esencial. Iba cubierto enteramente con una piel de vaca en el Reino Antiguo, que en el Nuevo Imperio era de pantera. Delante de la estatua simulaba un sueño cataléptico en el que su espíritu volaba para hacer volver a la momia el espíritu errante del difunto.

> El sacerdote Sem operaba como los chamanes médicos que viajan en las esferas del más allá para hacer volver el espíritu de sus pacientes (Schwarz, 1988: 81).

Recordemos que según las creencias de los antiguos egipcios, el alma del difunto, antes de experimentar la regeneración y la resurrección en la otra vida, atravesaba por un estado de inercia vegetativa, del que salía gracias a la solarización, y en el que era extremadamente vulnerable a la amenaza y el veneno de la serpiente Apofis, que representaba al dragón subterráneo, imagen de las fuerzas caóticas del mundo, que lleva las almas hacia el abismo. Muchos de los terrenos de los jardines de los templos donde se cultivaban los árboles sagrados estaban asociados a una serpiente que podía aparecer, en determinadas circunstancias, como uno de los aspectos del dios Seth, enemigo de Osiris. Precisamente los trances chamánicos de descenso al Mundo Inferior suelen estar acompañados de visiones de serpientes y otros reptiles que encarnan a los espíritus adversos. Aunque el ritual egipcio de animación de la estatua-momia no era propiamente un rito chamánico, sí evoca, en cambio, significativas conexiones con un contexto de magia chamánica destinada a guiar el alma de los muertos.

El rol de la serpiente en un contexto herbario de hondas raíces chamánicas aparece, por cierto, en el *Poema de Gilgamesh* (XI, 265 ss.), en el que el héroe desciende hasta el fondo del mar para conseguir la «planta de la vida» que confería el rejuvenecimiento y que le es finalmente arrebatada

por una serpiente mientras se bañaba en una laguna, algo que estudiaremos con detalle más adelante. Un dios serpiente aparece también en época de Gudea, *ensi* de Lagash y Girsu, durante el llamado «renacimiento sumerio». Su nombre era Nin-gis-zi-da, lo que significa «señor del Árbol de la Sabiduría».

Por otra parte, Anubis es el primero que revela a los dioses y a los hombres la forma de renacer. Sus misterios parecen anteriores a la religión agrícola de Osiris, y sus técnicas, en las que desempeñaba un importante papel un sueño letárgico sobre una piel de vaca, evocan el éxtasis chamánico de las iniciaciones mágicas en las sociedades de cazadores (Schwarz, 1988: 188). En efecto, entre los chamanes poseer la piel de un animal que representa un espíritu amigo o adverso incrementa considerablemente su poder. Además de sus facultades regenerativas, la piel se convierte en un elemento protector y en un factor de transfiguración, en tanto que el enemigo vencido, en su caso, es ahora un colaborador. Tal vez el origen del sarcófago, una segunda piel para el difunto, que ya figura en el mito de Osiris, guarde relación con todo ello.

Dado que, desde un principio, todo aquello que se iba conociendo de las creencias y prácticas religiosas de los antiguos egipcios despertó un enorme interés de los más diversos practicantes de las distintas variedades de esoterismo, tan en boga en el siglo XIX, no es de extrañar la reacción académica en contra de muchos de los más conocidos egiptólogos. Algo similar ocurre en la actualidad con la «manía» neochamánica. Diversos estudios sobre el «chamanismo de los antiguos egipcios» proliferan por la red, y se han publicado también algunos en papel, aunque en la mayoría de los casos el mismo nombre de las páginas que los cobijan o del título de la publicación ya nos alerta de su alto contenido «New Age». No nos tomaremos, pues, la molestia de revisarlos seriamente ahora. Que podamos encontrar algunos indicios de ciertos ecos atávicos de un chamanismo primitivo –como por ejemplo los seres híbridos tan frecuentes en su universo religioso, al igual que también sucede en otros lugares y culturas del mundo antiguo– no significa en modo alguno que los sacerdotes egipcios fueran chamanes, ni que sus ritos tuvieran ese carácter, sino que en tiempos prehistóricos pudieron existir creencias y prácticas «de tipo chamánico»,

algunos de cuyos elementos, sobre todo de caracter simbólico, han podido persistir enquistados en fórmulas religiosas posteriores, pero seguramente con un sentido muy diferente al originario.

4. Trance, éxtasis y chamanismo en el mundo minoico

Desde un primer momento quedó claro para los investigadores que el trance y el éxtasis por él producido eran elementos constitutivos de los ritos religiosos propios de la Creta minoica. Existe, por lo demás, la idea muy difundida entre los expertos en el tema de que el arte pictórico cretense presenta un registro, aunque idealizado y simbólico, de determinados acontecimientos concretos, es decir, de lo que realmente están haciendo en la escena en que se les representa: procesiones, sacrificios, ofrendas y libaciones. Evans (1930: 315) propuso en su momento que la posesión minoica implicaba el descenso de una deidad en forma de un pájaro en un árbol o en una piedra, y que el baile, el canto y el consumo de sustancias psicoactivas eran métodos adicionales a través de los cuales los minoicos lograban la posesión ritual, y sugirió que la práctica minoica era análoga al chamanismo saami.

Por su parte, Peter Warren (1988) ha articulado el concepto de la acción ritual como la fuerza estructural de la religión minoica; religión no como creencia, sino como experiencia. Estos conceptos han permitido a los estudiosos leer en términos iconográficos gran parte de la narrativa y algo del propósito de los rituales minoicos: epifanía, sacrificios, ritos de paso, curación y en ocasiones se ha llamado incluso la atención sobre la naturaleza ambigua y polisémica de esta acción ritual (Peatfield y Morris, 1990).

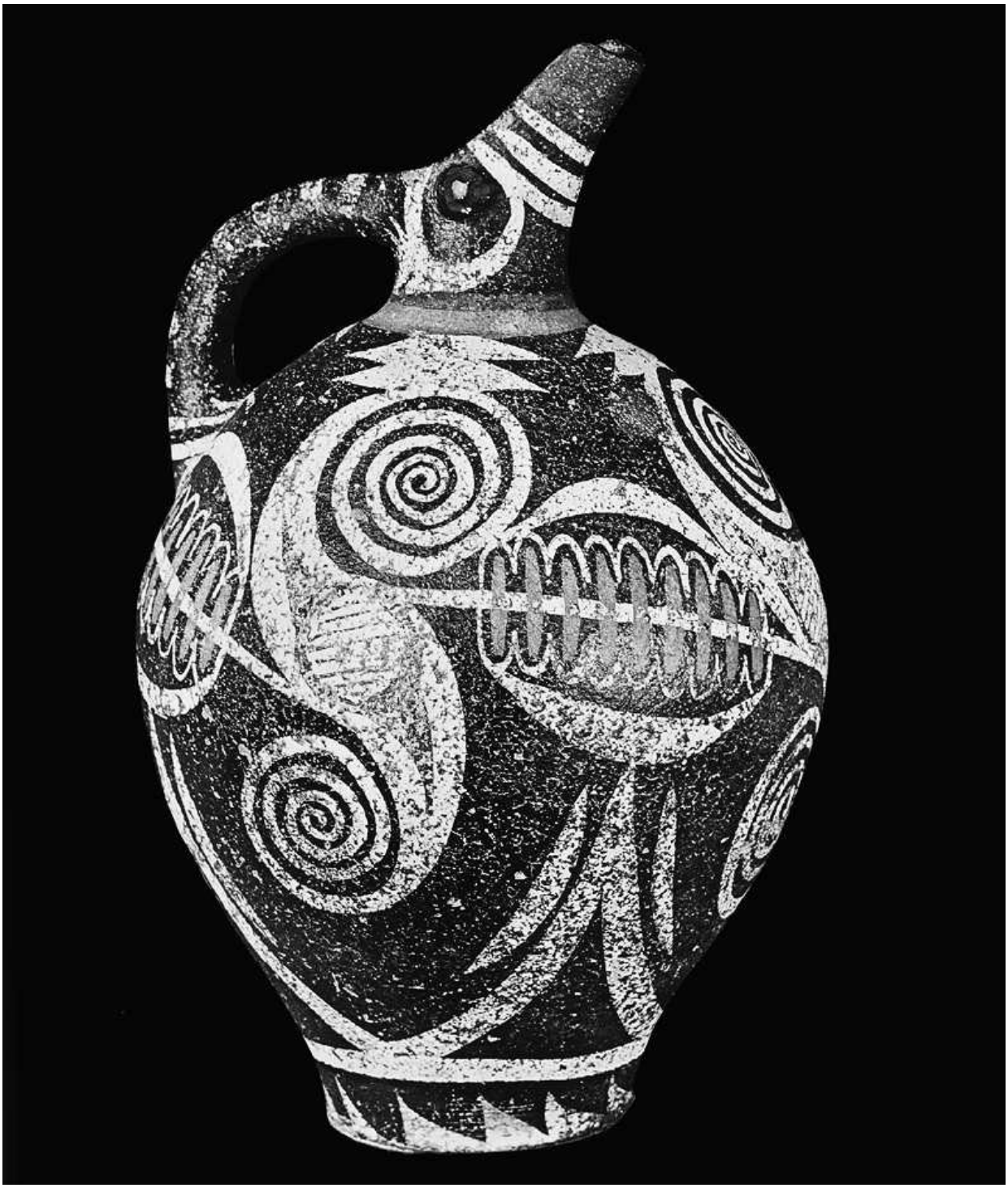
Se conocen aproximadamente 11.000 sellos e improntas de la Edad de Bronce egea. De todos ellos, el número de los que tienen formas humanas es relativamente pequeño. En el periodo Neopalacial se producen figuras humanas en aproximadamente un 10 %. Las escenas figurativas más complejas y espectaculares están grabadas en los anillos de sellos metálicos, y se piensa que representan figuras humanas y divinas que realizan actividades de culto. En ausencia de textos descifrados de la Creta minoica, la iconografía glíptica es la categoría más rica y diversa de evidencia en que

se basan las pruebas utilizadas en la interpretación de los rituales religiosos en el mundo minoico (Tully y Crooks, 2015: 132).

Escenas de rituales, ilustradas en miniatura en los sellos de piedra administrativos y en los anillos de sellos metálicos del Bronce Final de la Creta minoica, se interpretan comúnmente como «escenas de epifanía» y han sido también denominadas como «chamánicas». «Epifanía» es una categoría de la experiencia religiosa muy conocida dentro del estudio de la religión minoica. Identificada por primera vez por M. Nilsson a finales de 1920, y elaborada treinta años más tarde por Friedrich Matz, la epifanía minoica se definió aún más a mediados de la década de 1980 por Robin Hägg (1983) como algo que ocurre en dos formas diferentes: como una visión obtenida espontáneamente o producida por medio de prácticas rituales. Algunas de esas visiones, en las que las figuras humanas parecen percibirse como objetos flotando, pueden ser explicadas como fenómenos entópticos. Las imágenes entópticas pueden aparecer en diversas formas, incluyendo animales, personas y monstruos, además de fosfenos y de las llamadas «imágenes eidéticas» (imágenes visuales que el cerebro retiene durante al menos 30 segundos con la suficiente claridad para que puedan proyectarse y visualizarse con todo detalle ante el sujeto). A menudo, en efecto, los motivos decorativos del arte cretense nos recuerdan a las llamadas «imágenes entópticas», como aquellos de los vasos cerámicos del denominado estilo de Kamarés. Las imágenes de epifanía procedentes del arte minoico nos muestran tanto el trance extático en el que se produce el encuentro y el diálogo con los espíritus como trances de posesión en los que el agente sobrenatural se ha apoderado del sujeto humano y permanece dentro de él.

Casi desde el principio, comenzando por el propio Evans, ha existido un amplio acuerdo en que el trance constituyó uno de los elementos principales de la religión de la Creta minoica. Un trance que se decía provocado por la ingestión de sustancias psicoactivas, de las que se han propuesto el opio, la mejor representada arqueológica e iconográficamente, así como, con menos éxito, el beleño o el estramonio, como pensaba Snijder (1938), uno de los mejores conocedores del arte cretense y que seguía la hipótesis de sir Arthur Evans de que el culto al Árbol Sagrado y el jugo de su fruto suministraban,

al igual que el soma de los Vedas, el frenesí religioso, y al mismo tiempo implicaban una comunión con la divinidad inherente en el árbol. Snijder tuvo la visión suficiente para dirigir su atención a la función religiosa de plantas embriagantes en general, y para comparar el culto del árbol de Creta con los cultos farmacológicos de otras culturas, como los indios huicholes de América del Norte.



18. Cerámica de Kamarés (Museo Arqueológico de Heraklion, Creta).
© Album / Oronoz.

También una serie de pequeñas figurillas encontradas tanto en los santuarios situados en las cumbres como en otros ubicados en cuevas se han

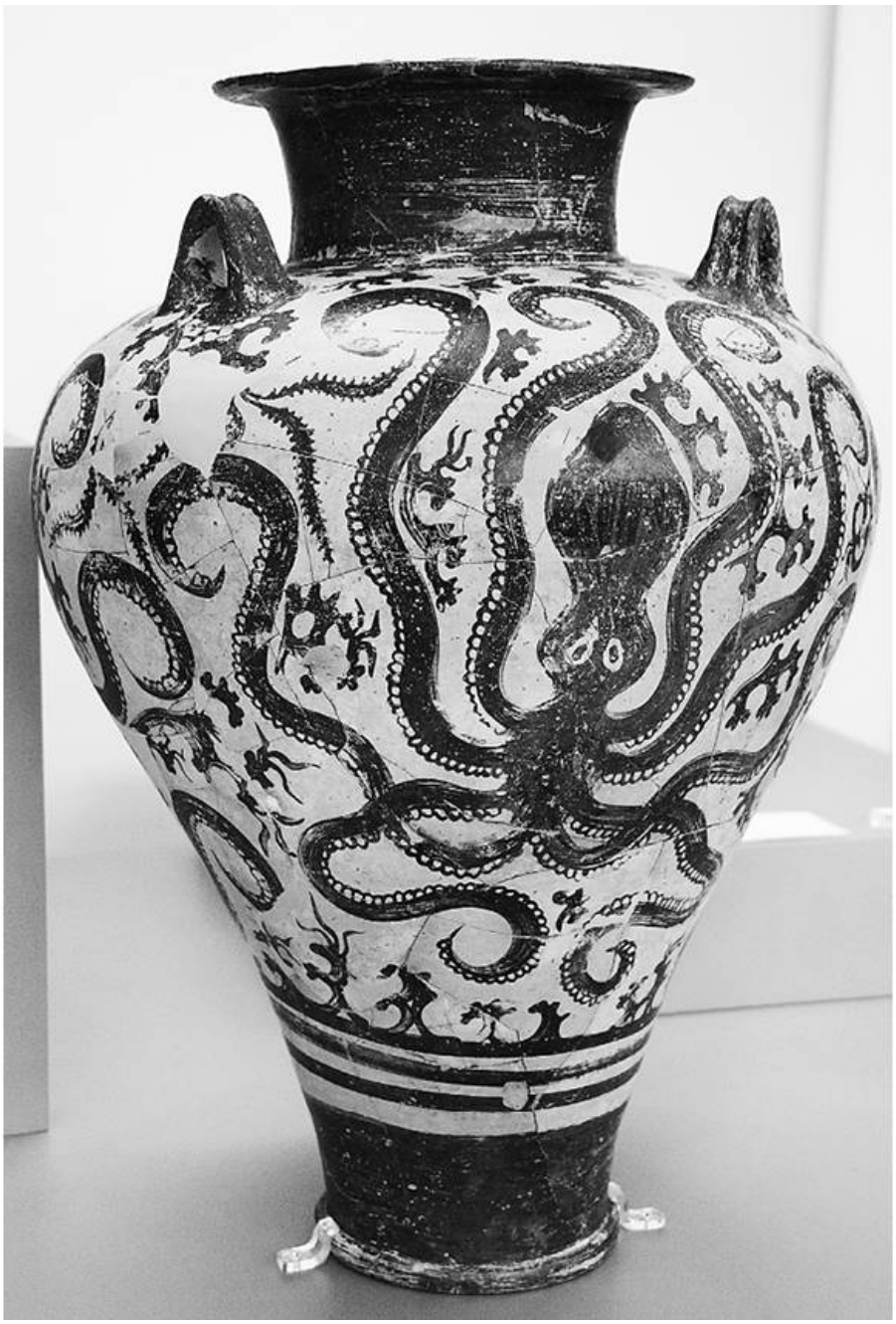
interpretado, desde una perspectiva que llama la atención sobre la importancia crucial de la representación del cuerpo humano en sus diferentes formas, como la prueba de un chamanismo en el que los espíritus o deidades minoicos son percibidos en un estado de trance que ha sido facilitado por una serie de particulares posturas corporales realizadas por el participante en el ritual. La glíptica minoica y las figurillas de cumbres y santuarios rurales en cuevas muestran, en efecto, un repertorio formalizado y reiterativo de gestos físicos que, realizados durante prolongados periodos de tiempo, se cree que pueden constituir un método para alcanzar el estado de trance (Morris y Peatfiled, 2004). Esta idea se basa en los experimentos de F. Goodman (1986, 1988, 1990) con diferentes posturas corporales restrictivas derivados de ejemplos etnográficos de rituales chamánicos que, en combinación con la aplicación repetitiva de sonido, produce estados alterados de conciencia.

Finalmente, un muy reciente y bien documentado trabajo –que incorpora además las principales aportaciones de la investigación anterior sobre tales cuestiones– viene a establecer, también por medio del análisis de la glíptica minoica, la existencia en el mundo cretense del Bronce Final de toda una serie de comportamientos chamánicos típicos, que incluyen el uso de drogas psicotrópicas, posturas corporales, trance extático, el diálogo con los espíritus, la posesión por espíritus, la metamorfosis teriantrópica, la comunicación con los antepasados y el otro mundo en un viaje que se produce dentro de un modelo tripartito del cosmos. Así, la reinterpretación de fenómenos como la epifanía y la hibridez minoica a la luz de tales prácticas proporciona evidencia convincente de la presencia de elementos chamánicos dentro de la actividad de los rituales religiosos en la Creta minoica (Tully y Crooks, 2015).

La iconografía minoica también abunda en el repertorio de la «diosa con serpientes», tanto en las escenas representadas en los sellos como en las estatuillas encontradas en los santuarios. En este punto es preciso destacar el complejo simbolismo de la serpiente, ya que este animal aparece frecuentemente asociado a las divinidades femeninas cretenses. En la Antigüedad las serpientes están muy a menudo relacionadas con las toxinas y venenos, sobre todo vegetales, ya que se consideraba que podían tomar su

veneno de las plantas, así como transmitirlo a ellas (Nicandro, *Alexipharmaca,* 521-525). El hecho de que mudaran la piel era, por otra parte, interpretado como un símbolo de muerte y resurrección espiritual. Por ello se las asociaba también, con frecuencia, con la inmortalidad y, por supuesto, con el Árbol de la Vida. Pero también se las relacionaba con los hongos y se pensaba que estos podían adquirir la toxina de la serpiente si esta se encontraba cerca. Como señala Plinio:

> No es difícil ver el razonamiento que está detrás de la vieja relación entre la serpiente y el hongo que ha tenido un papel tan grande en las creencias populares sobre los hongos y en los mitos. Ambos surgen de agujeros en el suelo de forma semejante al miembro viril que despierta al impulso sexual, y ambos llevan en sus cabezas un fuerte veneno que los antiguos creían que podían transmitirse entre sí *(NH,* XXII, 95).



19. Vasija decorada con tres grandes pulpos. Tumba 2 del cementerio micénico de Argive Prosymna, siglo xv a. C. (Museo Arqueológico Nacional, Atenas).
© Album / Prisma.

La relación de las serpientes con las hierbas mágicas y la hechicería es frecuente en los textos clásicos del mundo grecolatino. Pondremos solo el ejemplo de Silio Itálico refiriéndose a los marsos, antiguos pobladores de los Abruzos en Italia:

> Todas estas huestes sabían guerrear, pero los jóvenes marsos no solo sabían batirse sino también encantar las culebras hasta adormecerlas, o neutralizar la mordedura de las víboras con hierbas y hechizos. Cuentan que Angicia, hija de Eetes, fue quien les enseñó por primera vez las hierbas mágicas, que sometía las serpientes venenosas con solo tocarlas y bajaba la luna del cielo, frenaba con sus gritos el curso de los ríos e invocando a los bosques desnudaba los montes. Pero este pueblo debía su nombre a un señor todavía más temible, Marsias, quien, a través de los mares, huyó de la frigia Crenes, donde la lira de Febo superó su flauta migdonia *(Pun.,* VIII, 495-500).

La serpiente, por otra parte, aparece muy frecuentemente asociada a las raíces del Árbol del Mundo, y también resulta bien conocida la relación existente entre el papel, prácticamente universal, de la serpiente en la simbología chamánica y las visiones provocadas por la ingestión de alucinógenos de origen vegetal en este mismo contexto (Harner, 1987: 23, 26, 167 y 171). También es conocida la relación de las serpientes con las artes medicinales que, con el chamanismo, emergieron conjuntamente de los primitivos universos mágicos y herbarios (Budge, 1978). Así, se vincula al médico, o más bien al farmacólogo, aunque es dudoso que originariamente tal distinción existiera, heredero especializado de una parte de los precedentes conocimientos del chamán, como también al mago o al sacerdote, cuyas prácticas descienden igualmente de aquel en última instancia.

Ahora podemos comprender mejor el fuerte simbolismo sexual de las serpientes y su relación con rituales extáticos de fertilidad, como los que parece describir el arte minoico. La serpiente, animal mágico por excelencia, representa al mismo tiempo la muerte, por lo que muchas veces encarna el Caos primordial al que el mundo puede volver si se perturba el orden divino, y la resurrección tanto por el cambio de piel como por su asociación a las toxinas que una diferencia de dosis puede convertir en un veneno mortal o en un remedio salutífero, por lo que si bien mata también puede sanar, corporal y espiritualmente. Por otra parte, la resurrección invoca la inmortalidad, y este es un rasgo propio de la divinidad. En su relación con los hongos y las plantas mágicas, de las que se creía que poseían el espíritu de un dios, la serpiente se nos aparece claramente como un animal extático y, en cierta medida, divino.

Ya hemos señalado el papel que desempeñan las serpientes en las visiones producidas por alucinógenos en contextos chamánicos. Una

alucinación serpentina brillante es asimismo una de las reacciones naturales del cerebro humano al sufrir una falta grave de oxígeno. El mismo Plinio afirma que la planta llamada precisamente *ophiousa,* tal vez el *Peganum harmala,* que crecía en Elefantina, en Egipto, así como en Mauritania:

> ... provoca tan terribles visiones de serpientes amenazantes que este temor conduce al suicidio *(NH,* XXIV, 163).

A partir de estos datos algunos autores consideran que la iconografía de las serpientes en determinados contextos simboliza el enteógeno que induce la muerte del ego y su resurrección espiritual.

5. La cuestión del chamanismo entre los antiguos griegos

Hace ya bastante tiempo que los estudiosos del tema han detectado la existencia de indicios de ciertos vestigios de chamanismo en la Grecia antigua (Hernández de la Fuente, 2014: 19 ss. y 40 ss.). A los trabajos pioneros de E. Rohde (1973) y de K. Meuli (1935), que los había encontrado en la épica griega, siguieron los de E. R. Dodds (1951), que halla una gran influencia del chamanismo escita en la evolución de la espiritualidad helénica, y los de M. Eliade (1960), que destaca la presencia en el mito de Orfeo de muchos elementos que se pueden comparar con la ideología y la técnica chamánicas. Este mismo autor señala igualmente la existencia de algunos personajes relacionados con Apolo, como el legendario Abaris o Aristeas de Proconeso, así como otros casos y leyendas –Hermotimo de Clazomenes, Epiménides de Creta–, entre las que destaca el trance extático de Er, el panfilio, narrado por Platón al final de su *República,* que manifiestan todos ellos un contenido típicamente chamánico.

Según Heródoto, esta es la historia de Aristeas de Proconeso:

> Por su parte, Aristeas de Proconeso, hijo de Caistrobio, cuenta en un poema épico que, víctima de la posesión de Febo, llegó hasta los isedones; que más allá de los isedones habitan los arimaspos, unos individuos que sólo tienen un ojo; que más allá de estos últimos se encuentran los grifos, los guardianes del oro; y al norte de ellos los hiperbóreos, que se extienden hasta el mar... Ya he dicho de dónde era natural Aristeas, el autor del poema en cuestión; pero ahora voy a referir la historia que sobre él oí contar en Proconeso y en Cícico. Según cuentan, Aristeas, que por su linaje no era inferior a ninguno de sus conciudadanos, entró en cierta ocasión en un batán de Proconeso cayendo muerto en el acto; el batanero, entonces, cerró su taller y se fue a dar la noticia a los parientes del

difunto. Se había difundido ya por la ciudad la noticia de que Aristeas había muerto, cuando un natural de Cícico, que acababa de llegar de la ciudad de Artaca, se puso a discutir con quienes la propagaban, alegando que se había topado con él de camino a Cícico y que incluso había mantenido una conversación con Aristeas. Y mientras ese sujeto, en medio de la discusión, repetía obstinadamente su relato, los parientes del difunto se presentaron en el batán con los objetos necesarios para levantar el cadáver. Pero, al abrirse la estancia, Aristeas no apareció ni muerto ni vivo. Sin embargo, al cabo de seis años, compareció nuevamente en Proconeso y compuso ese poema épico que hoy en día los griegos llaman Arimaspeas; y concluida su composición desapareció por segunda vez.

Eso es lo que cuentan las susodichas ciudades; pero según pude descubrir personalmente, cotejando las tradiciones de Proconeso y Metapontio, también sé que, doscientos cuarenta años después de la segunda desaparición de Aristeas, a los metapontinos en Italia les ocurrió lo siguiente. Los metapontinos aseguran que en su país se apareció el mismísimo Aristeas, ordenándoles erigir un altar en honor de Apolo y levantar, al lado de dicho altar, una estatua con el nombre de Aristeas de Proconeso. En este sentido les indicó que ellos eran los únicos italiotas a cuyo país había llegado hasta la fecha Apolo y que él, que en aquel instante era Aristeas, le había acompañado, si bien en el momento que acompañaba al dios era un cuervo. Y tras haber dicho estas palabras desapareció (IV, 13-15).

Pausanias, por su parte, nos recuerda a Epiménides:

Quería yo seguir hablando de esto y explicar lo que hay en el santuario llamado Eleusinion en Atenas, pero me lo prohibió en sueños una visión. Así pues, vuelvo a lo que es lícito escribir para todos. Delante de este templo, donde también está la imagen de Triptólemo, hay un buey de bronce representado como si fuera llevado al sacrificio y una efigie sentada de Epiménides de Cnosos, del cual dicen que habiendo salido al campo, entró a dormir en una cueva y no despertó hasta pasados cuarenta años, después de lo cual hacía versos y purificó, entre otras ciudades, Atenas (I, 14, 4).

Por cierto que Orfeo, que al parecer poseía dotes chamánicas, pasaba por haber sido el introductor de los Misterios de Dioniso, divinidad extática por antonomasia, según distintos testimonios. De acuerdo con el mitógrafo Apolodoro:

De Calíope y Eagro, o de Apolo, según otra versión, procede Lino, a quien dio muerte Heracles, y Orfeo, cultivador del canto al son de la cítara, con el que conmovía a las rocas y a los árboles. Cuando murió su esposa Eurídice, víctima de la mordedura de una serpiente, descendió al Hades con la intención de hacerla volver, y logró persuadir a Plutón de que la enviara arriba. Éste se comprometió a hacerlo a condición de que Orfeo durante el camino no volviera la cabeza hasta que estuviera en su casa. Pero él, por desconfianza, se volvió y contempló a su esposa, que de nuevo tuvo que volver abajo. También fundó Orfeo los misterios de Dioniso y está enterrado en Pieria, tras haber sido descuartizado por las Ménades *(Bibl.,* I, 3, 2).

Algo más explícito resulta Pausanias, que, no obstante, intenta racionalizar la leyenda:

Entre las muchas cosas que los griegos creen sin ser verdad figura la de que Orfeo es hijo de la musa Calíope, no de la hija de Píero, y que arrastra tras sí los animales con su canto y que viviendo aún descendió al Hades a pedir a los dioses infernales su mujer. Yo creo que Orfeo fue muy superior en la belleza de su canto a sus predecesores y llegó a tener tanto poder que se cree de él que inventó la iniciación de las diosas, las purificaciones de sacrilegios, remedios para las enfermedades y medios para desviar la cólera de los dioses.

Cuentan que las mujeres de Tracia tramaron su muerte porque obligaba a sus maridos a que le siguieran en sus viajes, pero que por miedo a ellos no se atrevieron, hasta que dominadas una vez por el vino realizaron su crimen, por lo cual se estableció para los hombres la costumbre de salir a batallar algo bebidos. Otros dicen que Orfeo murió herido por el rayo del dios a causa de haber enseñado en los misterios cosas que nunca los humanos habían oído. Otros cuentan que habiendo muerto antes su mujer, llegó por ella hasta el Averno de Tesprótide, en el que había de antiguo una necromancia, y creyó que el alma de Eurídice le seguía, pero como al volverse vio que no era esto verdad, se suicidó de pena. Dicen los tracios que los ruiseñores que tienen sus nidos sobre la tumba de Orfeo cantan más y mejor que los demás.

Los macedonios que habitan el país de Pieria al pie del monte y la ciudad de Dion dicen que allí sucedió la muerte de Orfeo a manos de las mujeres. Y yendo desde Dion por el camino de la montaña, a veinte estadios hay a la derecha una columna y sobre ella una hidra de piedra en la cual, según los del país, están los huesos de Orfeo.

También hay un río Helicón, el cual, a los setenta y cinco estadios de curso, desaparece bajo la tierra, reaparecen sus aguas a los veintidós estadios y toma el nuevo nombre de Bafiras, que da al mar hecho navegable. Este río, según los de Dion, corría al principio todo por encima de la tierra, pero cuando las mujeres que habían dado muerte a Orfeo quisieron lavarse en él la sangre, se hundió bajo el suelo para que su agua no fuese la purificadora del crimen.

También oí en Larisa otra leyenda: la de que en el Olimpo se levantaba la ciudad de Libetra en la parte del monte que mira a Macedonia y que cerca de esta ciudad estaba la tumba de Orfeo. A los de Libetra les llegó un oráculo de Dioniso desde Tracia diciendo que cuando el sol viese los huesos de Orfeo su ciudad sería destruida por un jabalí. Ellos no hicieron gran caso del oráculo, pues no se imaginaban un animal tan grande y poderoso como para destruir su ciudad, ya que un jabalí es más atrevido que fuerte. Pero cuando un dios lo quiso, sucedió que un pastor se acostó a mediodía junto al sepulcro de Orfeo, se durmió, y se puso a cantar en sueños los versos de Orfeo con fuerte y dulce voz. Los pastores y labradores que estaban por allí abandonaron las tareas, se reunieron a oír el canto del pastor dormido, y como empezaron a empujarse unos a otros y a pelearse por estar cerca del pastor, derribaron la columna y se rompió, cayendo de ella la urna y así vio el sol lo que quedaba de los huesos de Orfeo. En la noche siguiente llovió mucho y el río Sys, uno de los torrentes del Olimpo, destruyó las murallas de Libetra y arrasó los santuarios y las casas, ahogando a los hombres y a los animales todos. Destruida ya Libetra, los macedonios de Dion, según el relato del extranjero de Larisa, trasladaron a su ciudad los huesos de Orfeo (IX, 30).

El legendario Abaris, que llegó a Grecia desde el norte hiperbóreo, la patria originaria de Apolo, y poseía el poder de sanar y la clarividencia, volaba por los aires sobre una flecha, símbolo de «vuelo mágico», según nos recuerda Heródoto:

> Y basta con lo dicho sobre los hiperbóreos, pues no voy a contar la historia sobre Abaris (que, por lo que dicen, era un hiperbóreo), según la cual paseó su flecha por toda la tierra sin tomar alimento alguno (IV, 36).

E. A. S. Butterwoth (1966) ha analizado la existencia de un chamanismo preolímpico propio de los clanes y jefes que dieron lugar a los reinos micénicos. Este viejo sustrato chamánico, cuyo origen, según el autor, podría encontrarse en las prácticas similares de Siberia y el Asia Central, se hallaba en la base de algunos de los cultos de clanes que existieron en Grecia durante los siglos XIV y XIII a. C., y habría sido el punto de partida de algunas posteriores divinidades del panteón olímpico, como Poseidón o Hermes, mientras que los mitos recuerdan la existencia de antiguos chamanes, como Tántalo, Perseo, Pélope y Belerofontes. El propio Agamenón estaría muy relacionado con la figura de un chamán.

En la mayoría de los casos, este «chamanismo» griego es explicado por influencias externas de pueblos como los escitas o los tracios. Otras veces se alude a un antiquísimo sustrato común indoeuropeo, compartido, entre otros, por los pueblos de Siberia y la India. Estas explicaciones parecen haber propiciado en los últimos años una revisión negativa del «chamanismo» griego, al que se despoja ahora de muchas de sus principales características que son atribuidas a una tradición local independiente de influjos culturales externos. Aun así, muchos de estos místicos u «hombres santos», como se les prefiere llamar, hacían «prodigios» que no varían esencialmente de los que realiza el chamán. Ejemplo de esto último es la figura de Pitágoras, el «hombre divino» por antonomasia del mundo griego antiguo, mediador y comunicador entre la esfera divina y la humana, así como la importancia de su vida, enseñanzas, doctrina, etc., de acuerdo con una tradición arcaica que se centraba particularmente en la ética y la iniciación en la secta divina y también en el propio mito del pitagorismo en torno a la caverna, el papel del adivino (relacionado con la mántica pitagórica: *katábasis,* «incubación», «conocimiento») y la comunidad, y que fue recopilada en forma de relatos biográficos al final de la Antigüedad por autores como Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla (Hernández de la Fuente, 2014).

Por otro lado, está claro que a partir de la época arcaica griega no se puede hablar con propiedad de chamanes. Ni entonces ni en la anterior sociedad micénica las estructuras sociales podrían haberlos integrado fácilmente, aunque siempre quedaba el resquicio para su posible perpetuación –si bien en una posición y función periférica o marginal respecto al conjunto social– de las creencias y prácticas populares, de las que, en general, estamos mal informados. La pregunta clave, por tanto, en este debate debe encaminarse a saber si empleaban también técnicas similares a las de los antiguos chamanes y si estas podían haberse conservado, aunque readaptadas, en el marco del palacio micénico o de la polis arcaica.

Un asunto distinto es que los mitos y leyendas griegas recojan indicios de lo que parecen viejas prácticas chamánicas. En el mito de Tántalo, este es castigado por Zeus por haber sustraído la ambrosía y el néctar, la comida y bebida de los dioses, de la mesa de estos para dárselos a los hombres, y por haberles ofrecido como un manjar a su hijo Pélope, cortado en trozos y condimentado, para poner a prueba su clarividencia. Los dioses, no obstante, reconstituyeron el cuerpo de Pélope y lo devolvieron a la vida. Pero ¿en qué consistía la comida y bebida de los dioses que confería la inmortalidad? Que sepamos, ha sido R. Graves (1994: 61 ss.) el primero en sugerir que el alimento de los dioses, tal y como rezaba el dicho popular, era en realidad un tipo de hongo visionario, lo que explicaría de paso la micofobia de los antiguos griegos, al ser convertido en tabú por los sacerdotes de la religión olímpica. De esta manera el mito, en sus distintas versiones, recoge los ecos atávicos de un chamanismo primitivo que resultará finalmente integrado en el universo religioso de la ciudad, depurado también mediante un control estricto de sus originarias prácticas extáticas y visionarias.

De Perseo y su posible relación con un hongo visionario ya hemos hablado antes. He aquí lo que Apolodoro *(Bibl.,* II, 3) nos dice de Belerofontes, otro de los héroes míticos griegos que realizó un vuelo de ascensión:

> Belerofonte, hijo de Glauco, el hijo de Sísifo, dio muerte involuntariamente a su hermano Delíades, o Pirén, según dicen algunos, o Alcímenes, según otros; llegó ante Preto y fue purificado por él. Pero Estenebea se enamoró de él y le hizo llegar proposiciones para reunirse, pero al rehusar éste, le dijo a Preto que Belerofontes le había hecho proposiciones deshonestas. Preto la creyó y le

entregó unas cartas para que las llevase a Yóbates, en las que había escrito que matase a Belerofontes. Cuando Yóbates las leyó, le ordenó que diese muerte a la Quimera, ya que creía que sería aniquilado por la bestia, pues no era posible que fuera dominada por muchos y menos por uno solo; tenía la parte delantera de león, la cola de dragón y, en medio, una tercera cabeza de cabra por la que exhalaba fuego. Asolaba el país y destruía los ganados, ya que, siendo un solo ser, tenía la fuerza de tres bestias. Se cuenta que la Quimera había sido criada por Amisodares, así lo afirma también Homero, y que había nacido de Tifón y Equidna, según relata Hesíodo. Belerofontes montó sobre Pegaso, caballo alado que había nacido de Medusa y Posidón, y, elevándose por los aires, desde allí disparó sus flechas contra la Quimera. Poco después del combate, Yóbates le ordenó combatir contra los sólimos, y, cuando también cumplió esta tarea, le mandó luchar contra las amazonas. Y cuando consiguió dar muerte también a éstas, escogió a los que de entre los licios parecían sobresalir en valentía y les ordenó que lo matasen tendiéndole una emboscada; pero cuando también con todos estos logró acabar, maravillado Yóbates de su fuerza, le mostró las cartas y le rogó que se quedara a su lado; y dándole en matrimonio a su hija Filónoe, a su muerte le legó el trono.

F. Díez de Velasco (1992) ha puesto de relieve, en un estudio sobre el carácter iniciático de la aventura de Teseo en el Laberinto, cómo el personaje de Dédalo, dotado de unos poderes no habituales que incluyen la capacidad de efectuar el vuelo místico, al igual que los mencionados Abaris y Epiménides, se relaciona con ese sustrato de chamanismo, integrado por prácticas extáticas o místicas propias de los tiempos anteriores al sinecismo y formación de la ciudad, y que, difícilmente comprensibles en su totalidad hoy en día, formaban parte de la vida de los griegos e incluso de los mecanismos de estructuración de su sociedad.

También la célebre Sibila de Cumas parece haber pertenecido a un linaje de chamanes. Era hija de Glauco (Virgilio, *En.* VI, 36), personaje mítico directamente vinculado con toda una serie de tradiciones relativas a plantas de carácter maravilloso y que poseía algunas de las cualidades más típicas de un chamán, ya que se decía que podía precedir el futuro (Diodoro, IV, 4, 89) y que tras haber comido la hierba maravillosa de las Islas de los Bienaventurados, uno de los paraísos griegos, que había sido sembrada por Cronos y que proporcionaba a los caballos de Helios el vigor necesario para volar por los aires, había adquirido el don de la inmortalidad (Ateneo, VII, 296 ss.). Desde muy pequeña hacía profecías en verso, ya que había nacido con el don de conocer el futuro, y al parecer había acompañado al propio Eneas al Hades con el fin de que pudiera visitar a su difunto padre Anquises. También se le atribuye haber proporcionado los libros sibilinos a Tarquinio

el Soberbio, que fueron guardados en el templo de Júpiter en Roma. Según otra tradición, era hija de un tal Teodoro (del que apenas sabemos nada) y una ninfa, y su nacimiento se habría producido en el territorio de Eritras, una ciudad de la Jonia, concretamente en una gruta del monte Córico, y se trasladaría posteriormente a Cumas, en la Magna Grecia, por lo que se encuentra a medio camino entre las tradiciones míticas griegas y la adaptación de estas al gusto religioso latino, si bien es posible que se trate sencillamente de una mezcla de ambas.

Especial interés tiene el mito de Erictonio (Wagner, 1984: 51 ss.), mitad hombre, mitad serpiente, que era hijo adoptivo de Atenea, de quien también se han sugerido conexiones chamánicas (Butterworth, 1966: 160 ss.). Su padre había sido Hefesto, que fue expulsado del Olimpo por su propia madre, Hera, a causa de su deformidad. Este último rasgo es particularmente interesante, ya que, como observa M. Eliade, muy a menudo las taras físicas son interpretadas como signo de una predestinación de los dioses o los espíritus hacia el futuro chamán.

El mito continúa de una forma especialmente reveladora; expulsado del Olimpo, Hefesto cae en el Oceáno. Ahora bien, como se creía que el Océano rodeaba todo el mundo habitado, tanto él como sus hijas, las oceánides, señalaban la última frontera, más allá de la cual se extendía el otro mundo. Por ello Océano y sus aguas simbolizan el tránsito a la muerte, el camino hacia el Hades. Hefesto cae, pues, en dirección a la muerte, lo que recuerda muy de cerca los ritos de iniciación chamánicos presididos por la muerte y la resurrección simbólicas. Posteriormente, Hefesto, salvado por las hijas de Océano, se venga de su madre enviándola un trono de oro que la aprisiona con invisibles cadenas, lo que parece una alusión a los poderes mágicos del dios deforme, que en su fragua fabricaba toda suerte de objetos mágicos y maravillosos, como el propio rayo de Zeus o la «copa del Sol» en la que Heracles cruzó el Océano hasta Eritia, hogar de Gerión.

Es muy significativo el hecho de que, finalmente, la reconciliación se produzca por la mediación de Dioniso (Hernández de la Fuente, 2007: 47, 50, 60 ss.), el dios extático por excelencia, así como que el hermano del propio Hefesto fuera Ares, otra divinidad de la posesión y el éxtasis. De esta forma, Hefesto, el dios del fuego, aparece relacionado con Dioniso, como en

los textos védicos se relacionan Agni y Soma. Por cierto, que se decía que Dioniso había nacido de un rayo, la misma forma en que se creía nacían los hongos:

> Zeus se enamoró de Sémele y se unió a ella a ocultas de Hera. Pero dejándose embaucar por Hera, puesto que Zeus le había prometido hacer lo que le pidiera, le suplicó que viniera tal como iba cuando requería de amores a Hera. Zeus, no pudiendo rehusar, se presentó en la cámara nupcial con su carro entre relámpagos y truenos y lanzó el rayo. Como Sémele pereciera de terror, Zeus apartó del fuego al feto de seis meses y lo cosió dentro de su muslo. Muerta Sémele, las restantes hijas de Cadmo difundieron la noticia de que Sémele se había acostado con un mortal y calumniado a Zeus y de que por este motivo había sido fulminada. Llegado el momento, Zeus, desbaratando el cosido, dio a luz a Dioniso y se lo confió a Hermes (Apolodoro, *Bibl.,* III, 4, 3).

Tras este primer nacimiento, Zeus cobijó a Dioniso en su muslo (Hernández de la Fuente, 2017: 36), de igual forma que uno de los Upanishads védicos más antiguos recoge que los dioses tomaron a Soma y lo pusieron dentro del muslo de Indra, el supremo dios celeste. Agni, el dios de la iluminación mística y el fuego sagrado, que era también identificado con Soma, nació igualmente de un relámpago que Indra lanzó hacia la tierra.

Por lo demás, Hefesto es el herrero arquetípico, además de divinidad del fuego, y en todas partes herreros y chamanes han estado siempre estrechamente relacionados ya que, como señala también Eliade:

> el oficio de herrero viene, por su importancia, inmediatamente después de la vocación del chamám... su poder sobre el fuego, y especialmente la magia de los metales, les ha conseguido en todas partes a los herreros la reputación que tienen de temibles hechiceros (1960: 361 ss.).

Todo parece indicar, por tanto, que el padre de Erictonio, el hombre-serpiente, era un poderoso chamán (Wagner, 1984: 51). Su relación con las plantas mágicas y sus efectos está atestiguada por su vinculación con Dioniso, y por el hecho de haber sido padre también de Egipto, del que se decía que era la tierra de las drogas. El mismo Erictonio está asociado al éxtasis en la locura que produjo a sus ayas cuando, desobedeciendo a Atenea, abrieron el canasto en el que estaba encerrado, según nos cuenta, entre otros, Apolodoro, que, no obstante, racionaliza la leyenda:

> Tras expulsar a Cránao, Anfictión subió al trono; unos dicen que éste era hijo de Deucalión, mientras que otros que era autóctono. Después de haber reinado durante doce años, lo expulsó Erictonio. Respecto a éste unos dicen que era hijo de Hefesto y de Átide, la hija de Cránao, y otros que de Hefesto y Atenea de la siguiente manera: Atenea había acudido a Hefesto para que le

> fabricase unas armas, pero él, que había sido abandonado por Afrodita, sucumbió de deseo por Atenea y comenzó a perseguirla, pero ella se escapaba. Cuando tras mucho esfuerzo, pues era cojo, logró acercársele, intentó poseerla, pero ésta, que era casta y virgen, no se dejó, y Hefesto eyaculó en la pierna de la diosa; ella asqueada lo limpió con un copo de lana y lo tiró al suelo. Atenea salió huyendo y del semen caído en el suelo nació Erictonio. Lo crio a escondidas de los dioses, deseosa de hacerlo inmortal; lo depositó dentro de una cesta y se lo confió a Pándroso, la hija de Cécrope, prohibiéndole abrir la cesta. Sin embargo las hermanas de Pándroso la abrieron por curiosidad y contemplaron a una serpiente enroscada en torno a la criatura; según afirman algunos, ellas fueron aniquiladas por la serpiente, y según otros, se volvieron locas por la cólera de Atenea y se precipitaron desde la acrópolis. Erictonio, que había sido criado por la propia Atenea dentro de un bosque sagrado, tras expulsar a Anfictión se convirtió en rey de Atenas *(Bibl.,* III, 14, 6).

Las serpientes en relación con un contexto herbario de magia y prodigios están presentes en otros muchos mitos, como el que narra que Dioniso había descubierto el vino al observar a una serpiente comer las uvas. En otro, Tiresias había experimentado una transmutación de sexo gracias a la intervención de unas serpientes, según nos refiere Ovidio:

> Decidieron consultar el parecer / del sabio Tiresias; conocía éste el placer de uno y otro sexo; pues / con su bastón había molido a golpes a dos grandes serpientes, / cuando estaban copulando en la verde selva, y, convertido, / ¡oh prodigio!, de hombre en mujer, había vivido siete otoños / como tal; al octavo vio de nuevo a las mismas serpientes / y dijo: «Si vuestras heridas tienen tan gran poder / que cambia el sexo del agresor al contrario, voy a heriros / ahora de nuevo». Una vez apaleadas dichas culebras, regresó / su forma anterior y vino su figura natal *(Met.,* III, 323-331).

La relación entre la serpiente y los primitivos trances extáticos viene sugerida por el hecho, bien conocido, de que las divinidades y sacerdotisas preolímpicas aparecen a menudo asociadas a estos reptiles, en ocasiones ejecutando algún tipo de culto a un árbol sagrado, cuando no cuentan incluso con un consorte/serpiente.

6. Roma e Italia

En el mito de la fundación de Roma, Rómulo y Remo son amamantados por una loba que los salva de la muerte protegiéndoles en un gruta del Palatino. Según algunas leyendas, es el propio Fauno el que se convierte en loba. La gruta es el Lupercal y cerca se hallaba un árbol sagrado y una fuente igualmente sagrada, constituyendo un paisaje arquetípico de las cosmogonías chamánicas. En Roma, los sacerdotes que presidían las

Lupercalias, en las que los jóvenes medio desnudos realizaban una carrera en torno al Foro, lugar de la primitiva necrópolis de la ciudad, aún recibían el nombre de lupercos, y eran considerados entre los más antiguos y respetables de los sacerdotes. Una vieja ceremonia con la que se perseguía alejar a los espíritus malignos representados por los lobos, convertida con el paso del tiempo en un ritual de purificación y fertilidad.

En el antiguo calendario romano, febrero, mes de los espíritus, tomó su nombre de Februa, divinidad estrusca de la muerte y la purificación, a la que se consideraba la madre de Marte, y de Febrio o Plutón, nombre latino del Hades griego. Era un mes, en la mitad del invierno, dedicado en muchos lugares de la Antigüedad a celebraciones ceremoniales que, por medio del fuego, pretendían alejar los malos espíritus que podían ocasionar daños en las cosechas, el ganado o provocar enfermedades. Se trataba de unos ritos con ciertas características mágicas en los que las esfinges de los espíritus perversos y de los enemigos eran destruidas por medio de las llamas. Precisamente por ello, tenían también un carácter purificador y el mes era considerado propio de los ritos purificadores.

Un interesante y ya antiguo estudio (Leland, 1892) aborda una aproximación a los personajes del imaginario popular de la antigua Roma, entre los que se encontraban estos espíritus malvados, así como determinadas practicas mágicas, y las evocaciones que al autor le recuerdan contextos chamánicos, al tiempo que se señala en el mismo trabajo la concurrencia en los primitivos estados de chamanismo de creencias en que tales seres fueron, en un pasado, personas frecuentemente identificadas como hechiceros o magos.

Indicios de la existencia de un fondo chamánico, relacionados con determinadas creencias de ultratumba y de viajes al infierno, han sido rastreados por W. Muster (1948) en el mundo etrusco. Sin embargo, los romanos, de creer a Dionisio de Halicarnaso, se habrían distinguido de los restantes pueblos de la Antigüedad por ser sus prácticas religiosas mucho más circunspectas, al menos hasta la introducción de las bacanales y el culto, a ojos de muchos romanos, desordenado y escandaloso a Cibeles tras la Segunda Guerra Púnica:

> Y nadie podría ver entre los romanos, aunque sus costumbres están ahora corruptas, ni éxtasis divinos, ni transportes coribánticos, ni colectas religiosas, ni bacanales, ni ritos mistéricos, ni vigilias nocturnas de hombres con mujeres en templos, ni ningún otro engaño semejante, sino que todo lo relativo a los dioses se hace o se dice de manera circunspecta, como no se hizo entre griegos ni bárbaros (II, 19, 2).

La presencia del culto de la *Magna Mater* en la ciudad de Roma fue consecuencia de la consulta de los libros sibilinos tras las victorias de Aníbal en el lago Trasimeno y Cannas. Una divinidad importada desde Pérgamo –a la que se la consideraba una ancestral deidad romana, dada su lejana ascendencia troyana– introdujo en la ciudad las formas más extremas de religión éxtatica, protagonizadas por sus eunucos y estravagantes sacerdotes, que habían conocido hasta entonces los romanos, así como una fuerte tensión dado el carácter, en general circunspecto, de las ceremonias religiosas romanas (Berard, 1994). No obstante, tales prácticas, por lo común extrañas al comportamiento religioso romano, ajeno casi siempre a cualquier tipo de desorden –ya en el año a. C. las bacanales habían sido prohibidas por un decreto del Senado–, corresponden en realidad a un culto iniciático de carácter orgiástico y éxtatico de origen frigio.

Al norte de Roma, sobre el monte Soracte, en territorio falisco, recibió en un tiempo veneración Sorano, divinidad subterránea que posteriormente llegó a identificarse con *Dis Pater*. Su culto corría a cargo de los *hirpi sorani,* que constituían un colegio de sacerdotes-lobo cuyo ritual se caracterizaba por ejecutar una danza descalzos sobre un lecho de carbones encendidos (Servio, *A Virg., Aen.,* XI, 785). Como veremos más adelante, el lobo aparece asociado al mundo subterráneo, morada de los espíritus de los muertos. Y la insensibilidad de los danzantes evoca la insensibilidad al dolor, sobre todo al producido por el fuego, característica de muchos trances chamánicos. La estrecha semejanza que guardaba este ritual con el de Apolo *Lykeios* sugiere igualmente una conexión antigua con el chamanismo prehistórico. Pero de todo ello hablaremos en un próximo capítulo.

4. Mitos, rituales, trances y visiones

En la Antigüedad, como en otras épocas y lugares, los mitos explicaban, como hemos visto, el funcionamiento del mundo y el orden social, función que era más importante aún en las sociedades ágrafas. En tales contextos la primacía del ritual ha sido reconocida por un gran número de autores, sobre todo por los antropólogos, aunque la cuestión de la primacía instrumental a menudo es confundida con el problema de la prioridad temporal, que es una cuestión diferente (Wallace, 1966: 102 ss.). Como integrante de un sistema de creencias, el mito era concebido no solo como una verdad, sino como la razón de lo existente; por consiguiente, como una realidad original (Eliade, 1978: 12). Asociado a él muchas veces se halla el ritual, que constituye algo más que la representación de un mito. De hecho, como también vimos, es la repetición de un fragmento del tiempo original, de aquel en que las cosas ocurrieron por vez primera. Así, el valor concluyente del mito se reconfirma periódicamente por medio de los rituales. La rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayudan a las gentes a distinguir y retener la realidad que el propio mito expresa como algo fijo y duradero, en definitiva trascendente (Eliade, 1978: 147 ss.). El ritual provoca certidumbre y transmite información, por lo que como tal constituye un valor sociocultural positivo.

En cualquier sociedad conviven distintos niveles de organización de las creencias y prácticas religiosas, si bien es frecuente que uno de ellos ocupe un papel dominante. Los cultos y ritos de carácter eclesiástico desempeñan esta función en el marco de la vida en las ciudades. En ellos los dioses supremos suelen mostrar un particular interés en clasificar conductas e incluso pensamientos, distinguiendo –de acuerdo con los criterios de la élite– los que consideran depravados o subversivos y por tanto sujetos a reprobación social (Swanson, 1960: 158 ss.). Por el contrario, entre las gentes aldeanas y nómadas los ritos comunitarios suelen ejercer el papel preponderante, aunque no faltan elementos propios de las creencias y

rituales individualistas y chamanistas. Estos, junto con los comunitarios, también «sobreviven» en distinto grado en el seno de las sociedades urbanas, siendo unas veces tolerados, pero más frecuentemente marginados, cuando no perseguidos, por parte de las autoridades de las burocracias sacerdotales, empeñadas, en su lucha por el control del pensamiento, en caracterizarlos como propios de supersticiones y supercherías.

A diferencia de lo que ocurre en las ciudades, en los sistemas socioculturales no urbanos, como es el caso de las sociedades aldeanas y de las nómadas, los aspectos rituales y ceremoniales de la vida social y cultural están prácticamente omnipresentes, en acusado contraste con las ocasiones puntuales en que se manifiestan en el marco de las sociedades urbanas y estatales. Este marcado carácter ceremonial y ritual de la vida aldeana y nómada obedece a una serie de diversas causas. Por un lado, no existe separación entre sacerdotes y comunidad de creyentes. Aun cuando existen, por supuesto, especialistas en el ámbito de lo religioso, lo son más por capacidad personal que por designio o heredabilidad, y su función la ejercen casi siempre a tiempo parcial. Por otra parte, la inexistencia de sistemas complejos y articulados de comunicación, control y regulación social –como las sistematizaciones de los conocimientos médicos, matemáticos y astronómicos o las recopilaciones legales escritas y las medidas coercitivas destinadas a su cumplimiento– confiere al ritual una primacía inexistente en el mundo de las ciudades.

En las sociedades ágrafas, ya practiquen un modo de vida aldeano o nómada, las manifestaciones comunitarias de creencias y prácticas religiosas están por lo común bastante elaboradas. Como nuestra información relativa a situaciones propias del mundo antiguo es escasa, cuando no inexistente, las observaciones de etnólogos y antropólogos pueden resultarnos a este propósito de gran interés. Grupos de no especialistas organizados en términos de grados de edad, sociedades de hombres, clanes o linajes asumen la responsabilidad de celebrar, de forma regular u ocasionalmente, rituales considerados esenciales para su propio bienestar o para la supervivencia de la sociedad. Aunque tales ritos comunitarios pueden emplear personal especializado en diversos menesteres, como chamanes y oradores, danzantes y músicos, una vez finalizada la celebración, los participantes vuelven a sus

rutinas diarias. No hay ningún tipo de especialista religioso a tiempo completo (Wallace, 1966: 86 ss.). Los rituales colectivos, como vehículos de comunicación estereotipada (comunicación por medio de información simbólica), son en estas sociedades el elemento más importante de la vida comunitaria, pues ejercen, a través de la sanción religiosa que se explicita en los mitos que todos conocen y comparten, funciones de regulación, integración y refuerzo que garantizan la estabilidad del sistema sociocultural. En los ritos comunitarios, junto a la función de reducción de la ansiedad, estímulo de la confianza y focalización de objetivos, propia también de los rituales individuales, destaca asimismo la función de movilizar y coordinar a la gente de cara a esfuerzos colectivos que se consideran necesarios para todos.

En las sociedades aldeanas muy complejas tales rituales no se bastan por sí solos para conseguir una regulación adecuada, debido al incremento de la población y de los conocimientos estratégicos relacionados con las subsistencias y las formas de estabilidad y de reproducción social. Surgen, entonces, las élites sobre el control de la fuerza de trabajo ajena a su grupo de parentesco y de la información privilegiada, lo que se consigue en gran medida mediante la manipulación e instrumentalización de los rituales y de los propios vínculos de parentesco como vehículos que proporcionan regalos, dependencias y alianzas. Con ello unos antepasados empezarán a ser más importantes que otros, al igual que determinados linajes llegarán a movilizar más gente y riqueza. Los rituales de intensificación asociados a los ceremoniales distributivos desempeñan aquí un papel esencial. A partir de entonces la práctica del ritual sancionará y reforzará la legitimidad de la élite, al tiempo que se incrementa la cantidad y complejidad de información que puede ser procesada por el sistema sociocultural en su conjunto, mientras aumentan también la flexibilidad y la velocidad de la respuesta ante el flujo de información disponible (Peebles y Kus, 1977: 430). Todo ello es consecuencia de una centralización de la toma de decisiones que corre paralela a la de los esfuerzos productivos que impone la economía redistributiva de este tipo de sociedades. Los ciclos rituales son en consecuencia sustituidos por la propia función ritual del dirigente hacia el cual se dirige la información y del cual fluye hacia los diversos grupos

domésticos y de parentesco. De esta forma se podrán integrar más grupos residenciales dentro de un mismo sistema sociocultural, forzar una «racionalización» de la producción en aras a la obtención de un excedente cada vez mayor, cuya función social es presentada como un amortiguador de las oscilaciones medioambientales pero que sirve, junto con una sectorialización de la información que es igualmente consecuencia del mismo proceso, para establecer las bases de una más acusada especialización productiva. Nos encontramos entonces en el umbral del Estado y de la religión al servicio de una clase social poderosa.

1. La diversidad de las prácticas rituales

Las dificultades que entraña la investigación de los rituales en las sociedades ágrafas del mundo antiguo son de una complejidad y magnitud extraordinarias. A la tarea ardua y laboriosa de descodificación de la simbología ritual y estudio de su significado, que debe realizar cualquier observador externo, se suman los imponderables derivados del estado de nuestra documentación. Frecuentemente los textos son escuetos, parciales, secundarios o, sencillamente, inexistentes, y los métodos de la investigación arqueológica, pese a la importante renovación sufrida en los últimos años, no han proporcionado aún en este terreno resultados plenamente satisfactorios:

> A partir del análisis de los contextos, el arqueólogo podrá alcanzar el nivel de los significados y dentro de ese nivel podremos encontrar dos sistemas estructurados: a) el de las interrelaciones funcionales y b) el de las ideas y los símbolos. En el campo de las interrelaciones funcionales ha sido aquel en el que la «Nueva Arqueología» y las arqueologías marxistas o materialistas en sus diversas acepciones han aportado mayores y mejores resultados: los estudios de economía cultural, los procesos de deposición, los modos de producción y de vida, los patrones de asentamiento, la Arqueología espacial, los intercambios de materia, energía e información, etc. Sin embargo, en el terreno de las ideas y los símbolos es muy poco lo que han aportado las arqueologías antes mencionadas, pese a que la ideología tenga un papel tan importante en la Arqueología social (Alcina, 1989: 123).

En los últimos años la denominada Arqueología cognitiva, de la mano del estructuralismo funcional, ha prestado una especial atención al reconocimiento por medio del estudio de la cultura material de los comportamientos y expresiones simbólicos de las sociedades humanas del

pasado, con el empleo de técnicas cada vez más sofisticadas de registro, algo común entre la mayoría de los arqueólogos, y la utilización de conceptos teóricos como «nicho cultural cognitivo» o «evolución cognitiva y cultural», desde un enfoque interdisciplinar que intenta integrar los resultados de otras ciencias, como la Neurología, la Psicología cognitiva y la Biología evolutiva, aunque con resultados desiguales.

También el estudio antropológico de la religión ha permitido sistematizar en gran medida su función, así como los elementos que la integran, más allá del análisis comparativo y de los esquemas de evolución por los que se interesan los historiadores de las religiones. Gracias a ello se puede afirmar, con una dosis de certidumbre aceptable, que, por poner un ejemplo, los rituales de salvación, cuyo objetivo consiste en renovar la identidad del sujeto, incluyen prácticas tan variadas como la posesión o el misticismo (Wallace, 1966: 138 ss.). Mediante su identificación, nada sencilla, en las sociedades ágrafas del mundo antiguo podremos estar relativamente seguros de hallarnos ante los vestigios de ritos de salvación, pero aún queda por comprender cuál es el papel que, en cada caso, desempeñaban en el sistema sociocultural en su conjunto. La aproximación antropológica nos ofrece, pues, una perspectiva teórica, un modelo de enfoque que resulta útil pero que no resuelve todos los problemas.

En una clasificación de los rituales como acciones tradicionalmente pautadas, propios de las sociedades ágrafas, aldeanas y nómadas, podemos distinguir en principio entre ritos individualistas, chamanistas y comunitarios. Estos últimos, que suelen ser a su vez los más importantes, pueden ser clasificados de acuerdo con los siguientes criterios:

a) Prácticas demostrativas: marcan y actualizan las condiciones reales de la existencia en tanto que se manifiestan en la conciencia religiosa de la comunidad. A su vez incluyen los *ritos de tránsito* (iniciación, matrimonio, funerarios...) y los *ritos de solidaridad* (culto a los antepasados, ceremoniales de fertilidad, ritos de multiplicación o intensificación, etc.).

b) Prácticas transformativas: al contrario que las anteriores, tienen que ver con el cambio de las condiciones de existencia, y son propias de las creencias y rituales individualistas y chamanistas, incluyéndose en ellas la magia, la adivinación y los *ritos propiciatorios*. Entre estos últimos destacan

los sacrificios, que, como un procedimiento que establece medios para comunicar el mundo sagrado con el profano –por medio de una víctima que queda destruida en el curso de la ceremonia–, pueden ser también rituales con los que se pretende compartir el poder de las entidades sobrenaturales a las que se juzga benévolas (comunión), o por el contrario ritos propiciatorios que dan lugar a sacrificios (cruentos o simbólicos) de carácter expiatorio.

Al igual que los ritos de tránsito que señalan (y resuelven) lo que se consideran momentos críticos de la vida de los individuos, los rituales que caracterizan las prácticas transformativas tienen que ver con las crisis que ocasional o periódicamente afectan a algunas personas o a toda la comunidad. En este punto los ritos de tipo chamánico suelen tener una gran importancia. Como experto, el chamán domina las técnicas de la magia, la adivinación y la curación (Eliade, 1960; Rutherford, 1989; Vazeilles, 1995; Kharitidi, 1999). La vitalidad de las creencias y las prácticas chamánicas en la Antigüedad puede inferirse indirectamente de la importancia del sustrato chamánico que tras un atento análisis se puede percibir por doquier, como vimos en el capítulo anterior, si bien anegado por un potente estrato de prácticas y creencias propias de los cultos más complejos de las gentes de las ciudades (Rohde, 1973: 346 ss.; Meuli, 1935; Dodds, 1951: 135 ss.; Eliade, 1960: 304 ss.; Muster, 1948; Butterworth, 1966: 133 ss., 1970; Karitz, 1971). Como en otras épocas y lugares (Harner, 1976; Furst, 1976), también en el mundo antiguo el nivel de organización religiosa que convencionalmente denominamos «chamanista» parece haber estado estrechamente asociado en ocasiones a la utilización de plantas psicotrópicas o «enteógenas» de efectos alucinógenos (Wagner, 1984, 1989), conviviendo al mismo tiempo con los ritos de tipo comunitario.

Como válvulas destinadas a atenuar la tensión incrementada en el interior de la comunidad social, actuaban los rituales de rebelión, que no son sino una catarsis ritualizada mediante la que se eliminan las frustraciones acumuladas en el quehacer cotidiano sancionado por normas de conducta. En un plano más individual, los tabúes y otras obligaciones de tipo ceremonial tienen gran importancia en el campo de la interacción social, pero provocan cierta tensión que precisa ser reconducida de una forma socialmente positiva. Tal es la función, precisamente, de los ritos de rebelión

(Wallace, 1966: 135 ss.), cuyo objetivo consiste en mantener la estabilidad del sistema sociocultural, impidiendo que la tensión acumulada se libere descontroladamente. Estos rituales catárticos, durante cuya celebración el orden social establecido se subvierte, rememoran igualmente el tiempo feliz originario o «Edad de Oro» en que los códigos de conducta no eran necesarios, antes de la actuación normativa de los «dioses» o los «antepasados», y constituyen por ello un poderoso refuerzo de lo establecido.

Por el contrario, cuando el sistema sociocultural en su conjunto se encuentra amenazado, bien por causas internas o externas, cuando se halla en una crisis que pone en peligro su identidad, los rituales de revitalización –con sus variantes restauradora, utópica, asimiladora o expropiativa y con toda su frecuente carga de experiencia extática y de «revelación» (Wallace, 1966: 157 ss.)– suelen constituir la respuesta más frecuente ante la distorsión cultural y la pobreza. En ocasiones la revitalización, que constituye un proceso de interacción política y religiosa entre un grupo social subordinado y otro dominante, es acompañada de un contenido mesiánico o milenarista, y puede llegar a ser tan poderosa como para crear una nueva religión. En tales situaciones la revitalización se suele expresar por boca de un «líder» inspirado que actúa como profeta y reformador, no solo de los aspectos religiosos sino también de las condiciones sociales. Cuando la revitalización se produce en el contexto del enfrentamiento, no entre grupos pertenecientes al mismo sistema sociocultural sino a dos culturas distintas, el carácter «reformador» no es tan evidente, y muchas veces su lugar lo ocupa una reinterpretación de la tradición propia que puede implicar la adopción de prácticas culturales antiguas y en desuso a las que se les confiere un nuevo valor.

Como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de los restantes capítulos de este libro, diversos tipos de evidencia sugieren la existencia de rituales extáticos en distintos lugares y épocas de la Antigüedad, en los que el trance parece haber estado involucrado, así como la presencia de visiones. Por citar solo unos pocos ejemplos, podemos decir que, como ya hemos visto en un capítulo anterior, en opinión de sir Arthur Evans, el culto a un árbol sagrado en la Creta minoica había podido estar conectado con estados

de trance inducidos por la ingestión de algún psicoactivo, que Snijder (1938), el gran historiador del arte cretense, creía que podía ser el beleño o el estramonio. Prácticas extáticas vinculadas al consumo de la adormidera y sus derivados han sido sugeridas por G. Kriticos (1960) para la propia Creta y por V. Karageorghis (1976) para Chipre, en el contexto de rituales propios de cultos a las divinidades de la fertilidad.

Tampoco la liturgia egipcia era del todo extraña a celebraciones similares, como se desprende, por ejemplo, del uso de bebidas embriagantes durante la fiesta de Hathor, protectora de la alegría extática y festiva que sigue a la embriaguez (Bleeker, 1973: 80). Esta festividad, que coincidía con la inundación anual del Nilo, se celebraba en Dendera, a medio camino entre Abidos y Tebas, y en ella se consumían abundantemente vino y otros brebajes alcohólicos en medio de música y danzas (McGovern, 2003: 136). En los festivales sagrados de Bubastis, en honor a la diosa Bastet, hija de Ra y divinidad de la alegría representada con cabeza de gato, se realizaban también rituales extáticos, tal y como nos describe Heródoto:

> Pues bien, cuando se trasladan a la ciudad de Bubastis, hacen lo siguiente: resulta que hombres y mujeres navegan juntos y, en cada baris, va un gran número de personas de uno y otro sexo, algunas mujeres llevan crótalos y los hacen repicar; algunos hombres, por su parte, tocan la flauta durante todo el trayecto, mientras que el resto de las mujeres y hombres cantan y tocan palmas. Y cuando, en el curso de su travesía, llegan a la altura de alguna otra ciudad, acercan la baris a tierra y hacen lo siguiente: mientras algunas mujeres siguen haciendo lo que he dicho, otras se burlan a voz en grito de la ciudad en cuestión, otras bailan y otras, de pie en la embarcación, se desnudan. Esto es lo que hacen a su paso por todas las ciudades ribereñas, y cuando llegan a Bubastis, celebran la fiesta ofreciendo grandes sacrificios y se consume más vino de uva en esa fiesta que en todo el resto del año (II, 60).

Seguramente, una de las celebraciones más importantes del calendario religioso del antiguo Egipto era el llamado festival-Wag, que se realizaba a comienzos del Año Nuevo cuando Sothis (Sirio), la estrella más brillante en el firmamento nocturno, reaparecía tras haber estado oculta setenta días y anunciaba la inminente crecida del Nilo. Tenía lugar en Abidos, sede del culto religioso a Osiris, que recibía también el apelativo de «Señor del vino durante la inundación». Durante tres días sus seguidores se entregaban a una orgía sagrada para celebrar la fiesta funeraria del dios (McGovern, 2003: 135).

La utilización ritual de técnicas activas, como la música repetitiva de determinados instrumentos, danzas frenéticas o exaltación sexual, tampoco fue desconocida de la cultura griega o el mundo romano. Algunos ritos dionisíacos constituyen buena prueba de ello, al igual que determinadas celebraciones que incluían procesiones, música y danzas, que, como en Eleusis, acompañaban la realización de los misterios. La posterior introducción y difusión del culto a Cibeles y Attis en el mundo romano, con sus celebraciones rituales de carácter orgiástico, habla en el mismo sentido, mientras que en el mundo sirio-cananeo, así como en Chipre, los festivales de Adón y Astarté albergaban también, como veremos, prácticas similares.

2. La ciudad, el Estado y el control de las experiencias extáticas y visionarias

En un contexto de complejidad sociocultural propio de las sociedades jerarquizadas y de las estratificadas o de clases, la apropiación de rituales específicos equivale al control de parte de la información de carácter estratégico que permite la reproducción del sistema social y sus estructuras y componentes económicos y políticos. Al mismo tiempo la apropiación de rituales y de su significado arquetípico permite atribuir al jefe o al soberano funciones de vital importancia y gran significado cultural, como la renovación del mundo (Eliade, 1968: 46 ss.), de la que, en aquellos contextos donde no se ha producido una centralización política por obra del encumbramiento de una élite, son artífices, con su participación colectiva en el ritual, todos los miembros de la comunidad. Cuando el soberano y/o los miembros de la élite se han apropiado, de manera más o menos exclusiva, de la eficacia religiosa de los actos rituales se llega al punto en el que el ritual converge con la propaganda ideológica que sanciona el poder espiritual de los dirigentes.

La religión de la ciudad no es la religión de la aldea. La capacidad de las élites de una sociedad aldeana para monopolizar los trances y experiencias extáticas pasa por su capacidad para monopolizar determinados rituales, lo cual puede producirse si se trata de cultos comunitarios, pero es más difícil de lograr cuando se trata de cultos o rituales de tipo familiar o individual. Con la aparición del Estado y de las religiones vinculadas a este, las cosas

van a cambiar de forma significativa. A partir de entonces se van a acentuar las tendencias a ejercer un control sobre los estados alterados de la conciencia, como forma de control del pensamiento y de las experiencias místico-religiosas.

Las burocracias y corporaciones sacerdotales ejercen un monopolio sobre la mística, de una manera análoga al que se ejerce sobre la celebración de los ritos. Por supuesto, ello implica el control sobre las sustancias y brebajes capaces de producir tales efectos. Se ha documentado con claridad cómo la consolidación de las élites en los estados emergentes de las antiguas civilizaciones produjo, junto con la centralización de las prácticas religiosas, un monopolio en el consumo de determinadas bebidas alcohólicas que, como el vino, a partir de entonces se convierten en un signo de rango, utilizándose también como elementos de competición y de identificación (Joffe, 1998). Otro tanto cabría sospechar, aunque con un uso mucho más restringido, respecto de los psicofármacos.

Tal es lo que parece desprenderse de la lectura del *Rig Veda,* en el que la experiencia del soma queda restringida a la élite y administrada por los brahmanes, la casta sacerdotal de los indoarios. Otro tanto parece haber sucedido en Grecia y otros lugares de Europa con el tabú sobre los hongos enteógenos, que a la larga convirtió a sus poblaciones en micófobas. En Oriente y en Egipto, las experiencias místico-extáticas quedaron bajo el control de un estrecho círculo de especialistas y se consideraba a los extáticos que actuaban al margen de las estructuras eclesiásticas como brujos y «magos» con un marcado carácter antisocial, lo que se debe al hecho de que el trance extático se ha considerado siempre como una manifestación de posesión sobrenatural y divina o como un medio de comunicación con los dioses, que atentaba ahora contra el monopolio de las jerarquías sacerdotales profesionales y hereditarias.

Las experiencias místicas monopolizadas por las estructuras eclesiásticas son dirigidas y conformadas de acuerdo a unos objetivos ideológicos que sancionan el predominio de la élite político-religiosa, enmarcándose en un contexto en el que, en último término, las fuerzas sobrenaturales que emanan de las potencias divinas se conciben como las responsables y garantes del orden establecido sobre la tierra, que se pretende inmutable, y cuya voluntad

y designios se expresan exclusivamente por medio de sus «servidores» en este mundo, que no son otros que los miembros de las jerarquías sacerdotales o individuos muy vinculados a ellas. No en vano unos y otros suelen pertenecer casi siempre a las mismas élites que, por medio de la construcción de templos, altares, estatuas y otros monumentos religiosos, pretenden convencer al resto de la sociedad de que trabajan para tratar de controlar en beneficio de todos las fuerzas naturales y sobrenaturales, de las que depende en último grado el bienestar humano.

En general, cuanto más centralizado se encuentre el sistema sociopolítico, más lo estará también la jerarquía eclesiástica y más estrecho será el control que se ejerza sobre los estados de conciencia de los individuos y sus manifestaciones. Por supuesto, la ideología de la élite juega un papel predominante, y no es ajeno a ello el hecho de que, allí donde el Estado consagra una sociedad de clases, los dioses, como ya hemos comentado, tienen casi siempre un particular interés en castigar las conductas y pensamientos considerados moralmente depravados o éticamente subversivos de acuerdo con el criterio de esa élite (Swanson, 1960: 160 ss.). Tal vez por todo ello no haya existido nunca un auténtico profetismo extático en el antiguo Egipto, sino una especie de pseudoprofetismo de carácter sapiencial, una especie de *vaticinium ex eventu*. Quizá la misma razón explique por qué en Mesopotamia el profetismo extático tuvo una existencia institucional en la que el *majju* no era sino una especie de funcionario en un organismo en el que el jefe supremo era el rey (Contenau, 1940: 361). Por idénticos motivos, los extáticos de la Grecia arcaica gozaban de una mayor autonomía; sibilas y baquíadas eran profetas que no se hallaban al margen de un culto ordenado a los dioses, aunque tampoco estaban sujetos a ningún templo determinado (Rohde, 1973: 349).

Por otra parte, a menudo la contestación sociopolítica o socioeconómica de minorías o clases marginadas u oprimidas ha adquirido un sentido religioso, en el que creencias y ritos pueden reivindicar un cambio en la situación de las condiciones prácticas y en el que las manifestaciones extáticas suelen tener una gran importancia, precisamente porque rompen el monopolio de las jerarquías sacerdotales del grupo marginador u opresor, lo que se convierte en un medio de sancionar ideológicamente las propias

reivindicaciones y la lucha que se lleva a cabo en su nombre. El sentido religioso de estos movimientos es sumamente importante. C. Herrmann (1964: 71) lo ha destacado como un instrumento revolucionario en relación a las bacanales romanas, pero en la Antigüedad se conocen algunos otros ejemplos. Entre ellos, la oposición sociopolítica de los profetas frente a la monarquía sincretista hebrea o la reforma de Zoroastro.

No obstante, todas las sociedades urbanas de la Antigüedad surgieron de un estadio anterior del cual se han conservado en algunos casos, y en diversa forma, tradiciones que han sido objeto de una mayor o menor reelaboración y/o reinterpretación, cuando no de una amalgama en la que participan elementos de muy diversa índole –históricos, políticos, ideológicos–, y de fecha más reciente, lo que convierte su exégesis en sumamente problemática. Los misterios eleusinos constituyen sin duda un buen paradigma de ritual de salvación en el que se mezclaban una antigua tradición ctónica, para la que se ha propuesto un origen minoico o indoeuropeo, con la tradición olímpica posterior, por lo que se considera que son un testimonio del desarrollo de la religión de los tiempos prehelénicos a los helénicos (Otto, 1955: 136 ss.). Muy probablemente la práctica histórica que conocemos habría evolucionado a partir de unos ritos, tal vez de carácter iniciático, anteriores a la aparición de la ciudad de Atenas y del santuario de Eleusis, hasta alcanzar la forma en que fueron practicados por numerosas generaciones de iniciados durante la época clásica y tiempos posteriores. Pero la información que ello nos aporta sobre el sentido y la forma de los ritos originarios es prácticamente nula.

De igual manera, resulta fácil reconocer en las Saturnalias romanas un ritual de rebelión que, dada la antigüedad que comúnmente se atribuye a Saturno, ha podido tener unos orígenes preestruscos. De forma similar podemos apreciar en la figura de Zoroastro, profeta y reformador de la religión de los antiguos iranios, las huellas de una revitalización intensa que parece responder, según se lee en los *Gatha* del *Avesta,* al conflicto que enfrentaba a los pastores sedentarios con los guerreros predadores (Ling, 1972: 148) allá por el siglo X a. C., cuando las poblaciones indoiranias aún no habían adoptado el modo de vida urbano de sus vecinos próximo-orientales (Gnoli, 1985). Este último caso es particularmente importante por

la clara personalidad de extático de su protagonista, relacionado con el enteógeno haoma, al que privó de elementos orgiásticos fomentándolo en su forma más pura, lo que le permitió llegar a convertirse en el núcleo central del culto zoroástrico (Duchesne Guillemin, 1973: 327). Pero en todos ellos las situaciones originarias se nos escapan.

3. Trances, éxtasis y experiencia visionaria

Si bien la conocida «hipótesis chamánica» establece el origen de los trances, el éxtasis y las visiones en el chamanismo prehistórico, no solo no todo el mundo está de acuerdo con ella, sino que hay quien niega que la experiencia del chamán tenga algo que ver con lo que denominamos «trances» y «éxtasis». Respecto a este último –que ha sido definido por Rouget (1990) como la relación, la unión o el arrobamiento que se da entre dos seres–, dicha comunicación está ligada al silencio, a la soledad, a la privación sensorial, a la inmovilidad, al recuerdo de lo visto y de lo vivido. Sin embargo, muchas ceremonias de los chamanes actuales, que son las que podemos llegar a conocer directamente, se caracterizan por todo lo contrario:

> Desde este punto de vista, podemos afirmar que el chamanismo no tiene ninguna relación con el éxtasis, dado que las acciones tanto del taita kofán como del jaibaná embera-chamí se caracterizan por el canto, la producción musical y en algunas ocasiones por la danza, por ende por el ruido, la exaltación sensorial, el movimiento y el recuerdo de lo vivido. Las tomas de yagé son frecuentemente acompañadas por fuertes movimientos del cuerpo, tal como los presentados por el conductor de transporte público. Por otra parte, las ceremonias son siempre colectivas y los asistentes tienen un importante rol en la misma, en el caso embera-chamí ellos son los encargados de darle energía al jaibaná y de animarlo con sus pláticas y gritos de apoyo, después de todo, como lo señalan los jaibanás embera-chamí, la ceremonia de jaï es una gran fiesta en la cual se busca seducir a los jaïs para que presten su ayuda al jaibaná y al enfermo. De otro modo, uno de los objetivos de la toma de yagé y de borrachero[3] es la estimulación sensorial, dado que con ello se busca agudizar los cinco sentidos como paso previo y obligatorio para poder entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial y poder ejercer todas las funciones chamánicas, como son: ver el mal y contrarrestarlo, encontrar personas o cosas perdidas o encontrar y liberar los animales de sus encierros, entre otras actividades (Rubiano Carvajal, 2010: 217 ss.).

De acuerdo con Bastide (2003), el trance es una experiencia bien individual, similar a una especie de locura que puede volverse peligrosa para el individuo si no se revierte, o colectiva, en la que su teatralidad obedece a

un designio inspirado por los dioses. Según Rouget (1990), se trata de un estado de conciencia pasajero que pasa a ser otro durante el tiempo que este dura, lo que implica despersonalización. De una manera más general, el trance se caracteriza por un estado de agitación o de euforia, por tener fases convulsivas o de crisis y por una pérdida de la memoria (amnesia una vez termina la acción ritual). Por otra parte, tal y como señala Hamayon (1995), el mismo concepto de trance en el estudio del chamanismo ha sido desde un principio puesto en relación con consideraciones de orden psicológico y fisiológico, por lo que el chamán es visto como un «médico loco» que gracias al control de su enfermedad ayuda a los otros, que no tienen control sobre la misma. Este tipo de nociones, que fueron utilizadas por ejemplo en el análisis del chamanismo siberiano desde el siglo XIX, no buscaban sino deslegitimar el chamanismo frente a la religión y al chamán frente a los médicos y sacerdotes.

Por otra parte, se señala con respecto al trance que:

> Si bien es cierto que la mayoría de las caracterizaciones se acomodan muy bien al chamanismo, lo es también que la más importante, no. Las ceremonias chamánicas embera-chamí y kofán, como ya lo hemos dicho, son públicas, en ellas la música, el canto, las charlas, el movimiento son fundamentales; igualmente no es anormal que los enfermos tengan estados de crisis o de euforia durante las sesiones chamánicas. El problema de relacionar el chamanismo con el transe surge en el momento en que se muestra la pérdida de la memoria como la característica fundamental; el chamán y los participantes en la ceremonia (en el caso de la toma de yagé) son siempre conscientes de lo que vieron y sintieron durante la sesión, ya que la meta de dichas actividades es entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial y negociar con ellos la obtención de un bienestar. Tener la capacidad de saber qué se hizo y todo el contexto de los hechos (por ejemplo, conocer quién está al origen de una enfermedad, saber cuál es la manera de tratar una enfermedad o informarse sobre cuál es la mejor localización para construir una casa) es fundamental. De hecho, la pérdida de la memoria por el oficiante de una ceremonia es una de las características de los sistemas de posesión de donde el transe ha tomado su mayor fuerza analítica (véase Hell, 1999; Heusch, 2006). Por otra parte la noción de crisis o euforia en el chamanismo de tierras bajas es problemático, dado que ni el taita ni el jaibaná entran realmente en crisis; si bien es cierto que su estado es de relativa agitación, es muy difícil pensar este comportamiento como eufórico (Rubiano Carvajal, 2010: 218 ss.).

Sin embargo, no todas las experiencias del chamán se circunscriben al ámbito del trance o del éxtasis. Está, por ejemplo, la búsqueda individual de visiones, que guarda muy poca relación con ambos. En ella, el chamán se

adentra en la selva o el desierto y adopta un comportamiento de tipo ascético:

> Los indios de las Grandes Llanuras de América del Norte, por ejemplo, se internan en un paraje solitario, ayunan durante muchos días y esperan obtener una revelación onírica o visionaria. Ritos similares han sido relatados en la Amazonía. En todos estos casos, la experiencia visionaria es algo solitario e íntimo. También hay casos en que, pese a que las iniciaciones y la búsqueda de visiones son colectivas, al final de cuentas cada quien experimenta las visiones de forma individual. Y, naturalmente, éstas se presentan en diferentes momentos. Esto sucede, por ejemplo, en el sur de California, donde existía una iniciación colectiva con Datura (toloache), y entre los tohono o'odam de Arizona, que realizaban una peregrinación a un sitio en el Golfo de Cortés donde recogían sal. En el camino de regreso, algunos experimentaban visiones. En el caso de los huicholes es importante que la experiencia visionaria también sea colectiva. La ingestión de peyote facilita que sea así. Desde luego, hay muchas visiones individuales, pero también hay otras que son vividas simultáneamente por todos los miembros del grupo. Juntos experimentan el Amanecer, juntos sueñan con la lluvia del oriente que nace del polvo del desierto y de las lágrimas de los peregrinos (Neurtath, 2012).

Algunas de las visiones obtenidas se producen en un estado onírico, un estadio parcialmente voluntario de inconsciencia, que no tiene nada que ver con el éxtasis o los estados de trance, y durante el cual se producen fenómenos y experiencias psíquicas que son consecuencia de una reelaboración de experiencias vividas y de la memoria. El tipo de sueño que tiene un chamán es el que se llama «sueño lúcido» y ocurre durante la etapa REM; en este tipo de sueño, espontáneo o inducido, el soñador es consciente de que está soñando, lo que le proporciona cierto control sobre la experiencia onírica que está teniendo; esta forma de soñar equivale, por tanto, para él a abrir otro cauce de la mente, que en un estadio de vigilia está cerrado, lo que le posibilita ampliar el autoconocimiento.

Por cierto que visiones de este tipo, alcanzadas en un estado onírico intermedio, entre el sueño y la vigilia, han sido descritas por algunos filósofos de la Antigüedad:

> Vino la noche, como si estuviera en medio del oleaje y la agitación del mar y dormí justo el tiempo de tener un sueño. Y se me ordenó dirigirme al hogar de mis ayos y prosternarme ante la estatua de Zeus junto a la cual fui criado. Había un poco de nieve y todos los caminos estaban por completo intransitables. Distaba la casita más de un estadio del edificio principal. Monté a caballo, hice el camino y me prosterné, y aún no estaba de vuelta cuando todo aquello se había calmado.
>
> La afección de la garganta, la tensión en la zona próxima a los oídos y el declarado opistótomo, me los curó ya al instante del siguiente modo, una vez que se eliminó mis dificultades respiratorias. Dijo que había un «ungüento real». Había que obtenerlo de su propia mujer. Y poco después de

esto apareció un servidor de palacio junto al templo y estatua de Telesforo, vestido de blanco y bien ceñido, y salió por las puertas donde estaba la estatua de Artemis, acompañado de un heraldo, llevando para el emperador el resto del ungüento. Tal fue, más o menos, el sueño confusamente recordado. Cuando fui al templo y caminaba por donde estaba la estatua de Telesforo se me acercó Asclepiaco, el neácoro, y según estaba de pie junto a la estatua le conté la visión que había tenido y le pregunté qué podría ser aquel ungüento o quién podía emplearlo. Y él, después de oírme y de sorprenderse, como era habitual, dijo: «La búsqueda no será larga ni preciso un largo viaje, te lo traeré de aquí mismo. Está a los pies de Higiea, lo ha dejado allí hace un momento Tyque misma, tan pronto como se abrió el templo». Tyque era una mujer de la nobleza. Asclepiaco fue al templo de Higiea y trajo el ungüento. Y yo me lo apliqué según estaba allí mismo de pie. El aroma del ungüento era maravilloso, lo mismo que su poder, al instante manifestado. Pues más pronto que lo digo se relajó la tensión. Preguntando más tarde al neócoro averigüé que era una mezcla de tres ingredientes: leche de higuera, con la que nos ungíamos, aceite de nardos y otro aceite esencial muy costoso, que lleva el nombre, según creo, de su hoja. Lo preparé y lo usé así en adelante, y todas aquellas molestias remitieron. Y se me apareció por la noche Teodoro danzando de alegría por la curación de mi garganta, y brillaba en el muro de enfrente una luz como la del sol (Elio Aristides, *HL*, III, 20-23).

Aunque las similitudes con algunos sueños buscados por los chamanes para encontrar, por medio de los espíritus auxiliares, un remedio para la curación de una dolencia o enfermedad son ciertamente llamativas, tal vez tuviéramos que descartar, aunque no estoy del todo seguro, el testimonio de Elio Aristides, filósofo de la segunda sofística, que nos ha legado otros muchos en términos más o menos parecidos, atendiendo a que era, como parece, un hipocondriaco y que, por lo tanto, sufría lo que se podría considerar como un cierto trastorno de personalidad. No obstante, el testimonio del neoplatónico Jámblico parece señalar en la misma dirección:

Sin embargo, los sueños que se dicen «enviados por los dioses» no se producen del modo que tú dices, sino que o bien, cuando el sueño cesa y comenzamos justamente a despertarnos, se puede oír una voz concisa que nos guía respecto a lo que tenemos que hacer, o bien cuando estamos entre la vigilia y el sueño o incluso completamente despiertos se oyen las voces. Incluso a veces un pneuma intangible e incorpóreo rodea en círculo a las gentes acostadas, de forma que no es posible verlo, pero sí tener la sensación y conciencia: se produce un silbido a su entrada, se difunde por todas partes sin contacto alguno, realiza obras admirables en cuanto a la liberación de las pasiones anímicas y corpóreas. En ocasiones, brillando una luz brillante y serena, la vista es retenida y los ojos se cierran, mientras que antes estaban abiertos. Los otros sentidos se da la circunstancia de que permanecen despiertos y perciben cómo los dioses se muestran a la luz, escuchan cuanto les dicen y saben cuanto hacen con clara conciencia. Más perfecta que ésta es aún otra contemplación, cuando la vista ve, el intelecto con vigor sigue las acciones y se acompaña de un movimiento de los contempladores. Ahora bien, estas características tan numerosas y tan diferentes no se asemejan a ningún sueño humano, sino que el sueño, al cerrar los ojos, la opresión semejante al entumecimiento, el estado intermedio entre el sueño y la vigilia, la vigilia apenas comenzada o

> completa, todo esto es divino y apropiado para recibir a los dioses, y tales fenómenos preceden parcialmente a la aparición divina... (III, 2).

Otro tipo de experiencias que incluyen visiones y que el chamán puede obtener, sobre todo cuando está en proceso de iniciación, son las denominadas «experiencias de muerte cercana». Entre los elementos comunes de esta vivencia está la sensación y percepción de haber salido fuera del propio cuerpo, una sensación de paz y expansión, el encuentro con seres espirituales o familiares y amigos ya muertos, el paso a través de un túnel o vórtice, experiencias de luz y luminosidades en el ambiente, el repaso biográfico de la vida individual, y luego el retorno al cuerpo «físico». No obstante, experiencias fenomenológicamente similares pueden ocurrir cuando una persona está enferma pero no totalmente cerca de la muerte, y personas totalmente sanas dicen también sentir que se separan de su cuerpo físico –como le pasó de muy joven, víctima de una altísima fiebre, a quien estas líneas escribe–, o ver un brillo luminoso inusual, algo bastante común en las experiencias místicas, o llegar a percibir eventos fuera del campo sensorial, en las experiencias de clarividencia. Por último, cabe señalar, como detallaremos en otro lugar, que algunas sustancias, como la ketamina, convenientemente suministrada, pueden provocar experiencias muy similares por no decir iguales.

4. Diversos tipos de visiones

Aquellas visiones que no responden a un estímulo visual externo pueden surgir de forma espontánea o inducida, bien de forma voluntaria (ingestión de drogas, meditación, aislamiento, etc.) o involuntaria (estrés, enfermedades...), y existe toda una diversidad de ellas, desde las más simples a las más complejas, y frecuentemente pueden aparecer combinadas. No obstante, no todas pueden considerarse alucinaciones.

Una alucinación es una percepción visual que no corresponde a un objeto o escena real y está dotada de cierta complejidad. No obstante hay alucinaciones más simples, como cuando se visualizan formas geométricas, normalmente en movimiento, y más complejas, en las que la visión adquiere características semejantes a la realidad y el sujeto ve objetos o seres

reconocibles. En ocasiones una alucinación puede aparecer sola, de forma espontánea o inducida, pero más frecuentemente es el resultado de un proceso en el que se dan y combinan de distinta manera una serie de visiones. En tal caso, es preciso comprender cómo funciona una secuencia típica de un estadio visionario que llega a desembocar en la aparición de alucinaciones. El proceso secuencial que lleva de las visiones más simples (puntos de luz, destellos, formas geométricas) a las alucinaciones más complejas (seres híbridos, por ejemplo) pasa por una serie de fases caracterizadas por la presencia de los llamados fosfenos, continúa con la aparición de una serie de patrones geométricos que se repiten y entremezclan de diversas maneras, en lo que podríamos denominar un estado prealucinatorio, para terminar con las alucinaciones propiamente dichas.

Uno de los tipos más simples de imágenes que se suelen dar en las primeras fases de un estadio visionario son las llamadas imágenes entópticas, por producirse dentro del sistema óptico y por tanto ser visibles incluso con los ojos cerrados. El campo visual tras los párpados adquiere colorido y animación, como cuando los presionamos fuertemente con los dedos, pero de forma más nítida y abundante, y el sujeto puede ver una variedad de formas geométricas y arquitectónicas. Algunos aspectos de dichas experiencias sensoriales pueden obedecer a ciertas características anatómicas y fisiológicas de los órganos relacionados. Por ejemplo, las visiones geométricas parecen reflejar la arquitectura interna de la retina y otras partes del sistema óptico (Ortuño Mengual, 2015). Hay una variedad de tipos de imágenes entópticas que se originan en diferentes partes del sistema visual. Algunos de los efectos entópticos mejor conocidos se originan dentro del propio globo ocular. Estos incluyen –los denominados en inglés *floaters*– formas flotantes, que son formaciones de grumos de proteínas en el gel vítreo del globo ocular que se pueden ver cuando se mira hacia algo brillante, con un fondo blanco, como en el cielo, y los árboles de Purkinje, que son imágenes de los vasos sanguíneos de la retina que se pueden ver cuando una luz brilla en la periferia del ojo.

Otro tipo de imágenes entópticas son las que se conocen como fosfenos, y que se producen cuando el individuo las percibe sin que haya luz que penetre en sus ojos. Pueden ser causadas por una variedad de factores, y aquellas

personas que, por diversos motivos, llevan un largo periodo de tiempo sin estímulos visuales también en ocasiones llegan a ver fosfenos en forma de luces e imágenes. Aunque los fosfenos «típicos» son experimentados como puntos de luz blanca, es fácil experimentarlos a todo color. Si la estimulación, bien sea física (frotarse los ojos) o sensorial (aislamiento de cualquier estímulo visual), persiste, pueden lograrse patrones geométricos formados por pequeños puntos de luz que presentan una mayor definición en el punto de fijación, es decir, allí donde la retina esté mirando aun con los ojos cerrados. Este tipo de fosfenos parece que se originan más allá del ojo, en el córtex visual. En algunas tradiciones tibetanas, los monjes hacen una práctica conocida como «retiro en la oscuridad», en la que meditan durante mucho tiempo en una habitación oscura y afirman que, después de algún tiempo, las luces y las imágenes se presentan delante de sus ojos.

La aparición de fosfenos puede ser espontánea, y también puede ser provocada en un cierto número de maneras. Espontáneamente solo aparecen cuando los estímulos visuales faltan y, especialmente, cuando el sujeto está sometido a privación visual prolongada. La oscuridad no es un requisito; solo se necesita la ausencia de estímulos visuales externos. Los niños tienen una habilidad, que disminuye con la adolescencia, para evocar fosfenos con bastante facilidad. Los fosfenos pueden de hecho ser una parte importante del entorno real del niño, ya que él o ella no puede distinguir fácilmente este fenómeno interno de los del mundo exterior (Oster, 1970: 83). La importancia del desarrollo de los fosfenos entre los niños es sugerida por un estudio, realizado por Rhoda Kellogg en la Escuela Infantil Golden Gate en San Francisco, de unos 300.000 garabatos realizados por niños y niñas pequeños de diferentes orígenes étnicos. Aquellos de edades entre dos y cuatro años, capaces de manejar un lápiz pero no de hacer imágenes de tipo naturalista, dibujaron figuras que tenían distintas formas propias de los fosfenos (Carr, 1995). Los fosfenos también pueden ser inducidos por estímulos eléctricos, drogas psicoactivas o diversos síndromes, como el *delirium tremens*.

El relato más antiguo sobre los fosfenos es el del fisiólogo Johannes Purkinjem, de Bohemia, en 1819. Fue el primero en publicar un informe detallado de los fosfenos. En 1845, un francés llamado Jacques Moreau

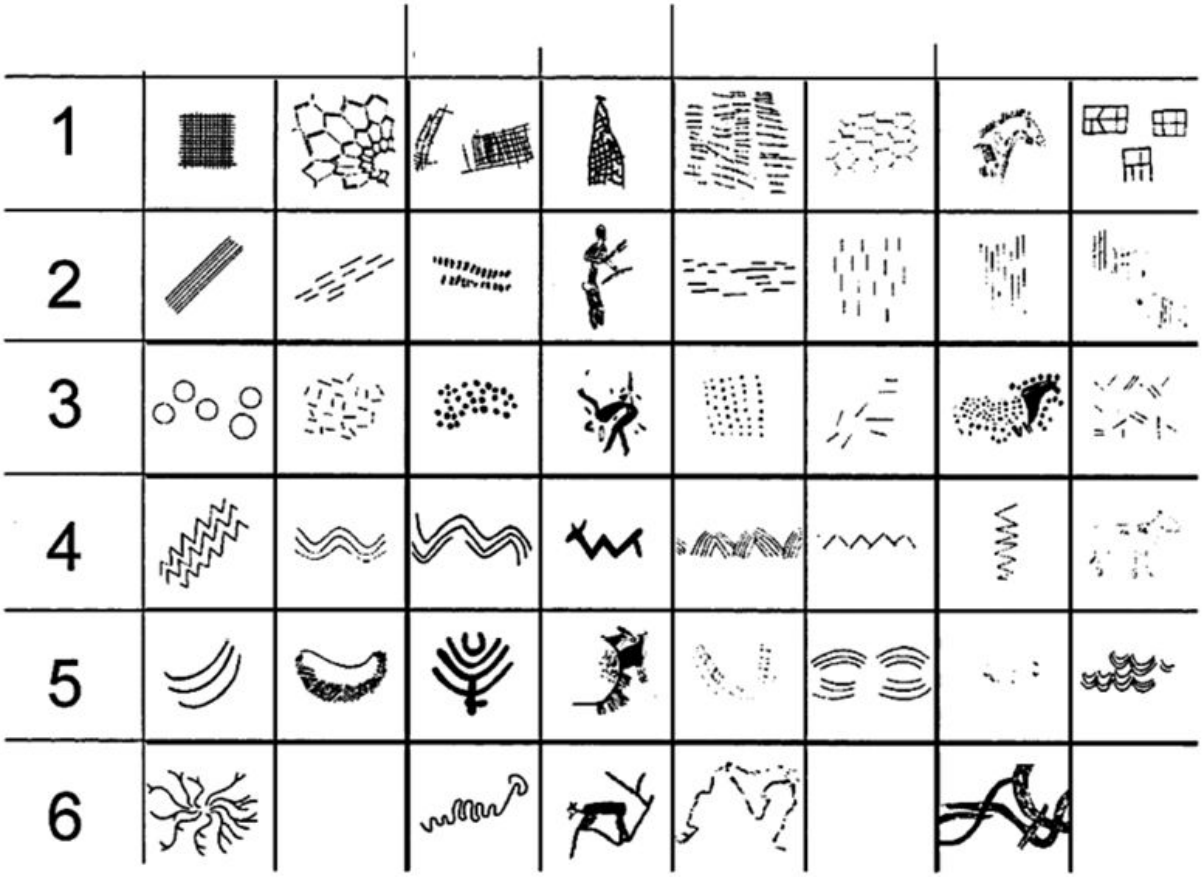
utilizó el *cannabis* para inducir un estado alucinatorio. Sin embargo, tales métodos no fueron aprobados por sus colegas. Ocho años más tarde, en 1853, su compatriota Brierre de Boismont afirmó que las alucinaciones se caracterizan por la excitación y la producción de imágenes de la memoria y su imaginación, mientras se producen estados de demencia, *delirium tremens,* intoxicación por drogas, trastornos nerviosos, pesadillas, sueños, éxtasis y fiebres. En 1926, en la Universidad de Chicago, Heinrich Klüver comenzó una serie de investigaciones sobre los fosfenos. Estas no eran muy diferentes a los métodos empleados por Moreau ochenta años antes. El *cannabis* fue reemplazado por la mescalina, un alcaloide alucinógeno derivado del cactus peyote *Lophophora williamsii,* y notable por las alucinaciones visuales que produjo (Siegel, 1977: 132), y dividió estos fenómenos entópticos en una serie de categorías de formas recurrentes. Basándose en ellas, Lewis-Williams y Pearce (2005) han descrito varios tipos de formas recurrentes: puntos brillantes, figuras circulares grandes y pequeñas, conjuntos de líneas paralelas, espirales, remolinos, rejas y filigranas, líneas sinuosas o manchas amorfas. Estas categorías no son rígidas: pueden aparecer combinadas, girar, contraerse y transformarse unas en otras. Por ejemplo, una espiral puede adquirir la profundidad de un túnel, o multiplicarse e integrarse con otros objetos en la escena.

Otro tipo de imágenes entópticas, llamadas «formas constantes», se producen también más allá del ojo, en el córtex visual. Estas imágenes responden generalmente a un patrón geométrico y se originan en el sistema nervioso. Se caracterizan, además, por presentar colores variados y saturados, un brillo intenso y configuraciones simétricas. Este tipo de visiones parecen estar localizadas a una distancia propia de la lectura, varían mucho en su tamaño aparente y por lo general no pueden ser controladas conscientemente. Pero sí pueden ser interpretadas y reforzadas por el sujeto que las observa como imágenes o patrones particulares, en cuyo caso se consideran alucinaciones visuales. Estos fenómenos pueden ser fácilmente percibidos por el observador, pero no los puede ver ninguna otra persona. Imágenes como estas se observan a menudo en estados alterados provocados por el uso de enteógenos, estados de trance inducidos por la meditación, el ayuno prolongado y por los estados cerebrales desequilibrados en los

individuos que sufren de enfermedades mentales como la esquizofrenia (Cleversley, 2012).

Desde un punto de vista científico, las imágenes entópticas son consideradas visualizaciones de la geometría neural, siendo las sustancias alucinógenas las que inducen las imágenes más vívidas. Son comunes, como hemos visto, visiones de figuras y patrones geométricos coloridos. Al parecer, los patrones de conexión entre retina y córtex visual, o la denominada vía retino-cortical, así como dos circuitos neuronales en este último, local y lateral, son los que determinan estas geometrías visuales. De esta forma, los diversos patrones de actividad que emergen espontáneamente una vez que el estado de reposo espacialmente uniforme del córtex visual se desestabiliza corresponden a las denominadas «formas constantes», al trasladarlos al campo visual utilizando, por así decirlo, un mapa retino-cortical (Bressloff, 2002).

En los estadios visionarios/alucinatorios, vinculados con etapas de conciencia intensificada, se pueden diferenciar una serie de fases (Lewis-Williams, 2005). En la primera de ellas, donde comienza el estado no ordinario de conciencia con el paso a una situación de tipo hipnagógico o de tránsito entre la vigilia y el sueño, empiezan a percibirse las imágenes entópticas, que tienen lugar dentro del sistema óptico, al margen de los estímulos luminosos externos, y producen la percepción de formas geométricas que se alargan y cambian. En la segunda fase el sujeto racionaliza y da sentido a las formas entópticas geométricas, transformándolas en objetos cargados de significado espiritual o emocional, a veces en elementos del estado de ánimo del individuo. Así, imágenes indefinidas como manchas, formaciones de nubes, pliegues de tejidos, follaje de arbustos... pueden convertirse en figuras conocidas, como animales, personas, caras, de acuerdo con la predisposición personal, los aspectos culturales y su influencia en el momento de la experiencia.



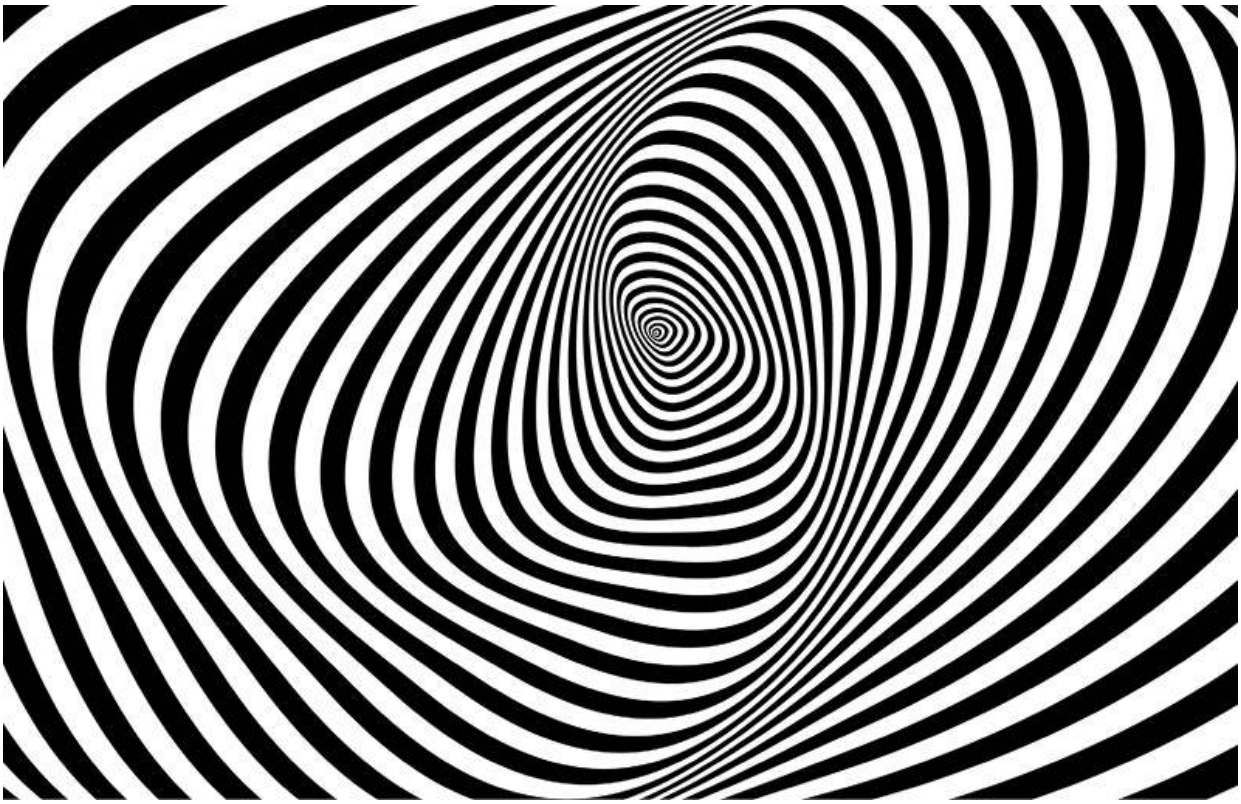
20. Imágenes entópticas. (Adaptado de Lewis-Williams y Dawson, 1988: 206 ss.).

Finalmente, al aproximarse a la tercera fase, la experiencia visual común es el remolino o túnel rotativo, que engulle como un torbellino, con luz brillante en el fondo. Al salir del túnel se producen visiones espectaculares en las que todos los sentidos participan y, a veces, se entremezclan. En esta fase, los fenómenos entópticos permanecen a menudo en un segundo plano, las formas alcanzan ahora volúmenes de animales, personas y monstruos. Los dos tipos de visiones (geométricas e icónicas) se combinan, se fragmentan y giran, y la mezcla de varias imágenes puede engendrar seres zooantropomórficos (por ejemplo, cuerpo humano y cabeza de animal). Este tipo de imágenes se han venido repitiendo en culturas de todas las épocas y de todo el mundo (Ortuño Mengual, 2015).

A diferencia de los fosfenos y de las «formas constantes», las alucinaciones contienen un tipo de visiones más icónicas que suelen estar culturalmente influidas. Aunque la etimología del término «alucinación» sigue siendo confusa y objeto de discusión, una cosa parece clara: no solo

hay alucinaciones visuales, también las hay auditivas, táctiles, olfativas, etc. De hecho, se trata de un tipo de percepción que no corresponde a ningún estímulo físico externo, pero que el sujeto siente como real. Por lo tanto, es distinta de la ilusión, que es una percepción distorsionada de un estímulo externo efectivamente existente. Las alucinaciones pueden ocurrir en cualquier modalidad sensorial –visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil– o en varias de ellas mezcladas. Como experiencia son de interés para varias ciencias tales como la Neurología, la Psicología y la Psiquiatría. Siegel aporta una definición que es ampliamente aceptada entre los psiquiatras:

> Una percepción sensorial falsa en ausencia de un estímulo externo real que puede ser inducida por factores emocionales y de otro tipo, como las drogas, el alcohol y el estrés y que puede ocurrir en cualquiera de los sentidos (1977: 132).



21. Fosfeno, ilusión óptica 3D.
© zak00 / iStock / Getty Images.

En este caso, el sentido que nos interesa principalmente es el visual, aunque no desechamos los otros, que en ocasiones pueden acompañar a una visión alucinatoria.

Experiencias de este tipo han sido narradas por algunos filósofos de la Antigüedad en un contexto de iniciaciones mistéricas:

> Hubo también una luz enviada por Isis y otras cosas indescriptibles referentes a mi salvación. Y se apareció también Serapis en la misma noche, al mismo tiempo él y Asclepio, maravillosos en belleza y tamaño y, en cierto modo, semejantes uno a otro... Mucho más estremecedor que todo esto fueron las apariciones de algún tiempo después, en las que estaban las escaleras que delimitan la región de encima y la de debajo de la tierra, y el poder del dios a uno y otro lado, y otras cosas que producían maravilloso pasmo, tal vez no para dichas ante todo el mundo. De modo que los signos aparecieron con satisfacción por mi parte. Era punto esencial en relación con el poder del dios el que, sin vehículos ni cuerpos, Serapis fuera capaz de llevar a los hombres a donde quisiera. Tal fue la iniciación y me levanté sin facilidad para comprenderlo (Elio Aristides, *HL,* III, 46-48).

Los antiguos griegos consideraban por ejemplo que las alucinaciones eran propias de estados de locura, pero comprendían esta última de una forma muy distinta a nosotros:

> Hoy sabemos que la visión de las alucinaciones ha ido cambiando a lo largo de la historia; si bien debemos dejar bien claro, como punto de partida, que en Grecia la locura gozaba, generalmente, de un estatus temporal, esto es, se trata de un torcimiento realizado por agresores demoníacos (habitualmente, aunque también puede ser acción de los dioses) que atacan la mente y el cuerpo; así, dicho contagio puede ser bien consecuencia de un castigo ante una ofensa ritual o moral, bien un ataque obra de espíritus caprichosos y amorales (Lisa y las Erinias, que son los principales démones de la locura). Se trata de una pérdida momentánea de la conciencia normal, lo que hará que entre los contemporáneos se señale cierta similitud con la ebriedad provocada por el vino... La locura vista desde la filosofía queda perfectamente definida por Platón en el Fedro, en donde no termina de estar concluido el paso del mito al logos y apreciamos una interpretación dual (etiología puramente humana o divina), a la vez que una manifestación de la perspectiva filosófica principal con respecto a las alucinaciones, lo que puede situarnos ante la visión de la relación de las emociones con el Yo, de la experiencia emocional, que es distinta de la nuestra (...). Una vez que hemos visto que las alucinaciones se engloban como posible síntoma de la locura, que ésta se asocia a la bilis negra y posee un carácter predominantemente temporal, siendo conocida por su apariencia; podemos indicar que la locura invierte la visión hasta el punto de que se diferencia una visión falsa (propia de los tocados por la locura) de una visión verdadera (propia de los cuerdos). Ahora bien, cuando los considerados locos ven equivocadamente, por lo general están mirando algo que los cuerdos también pueden ver (hoy se denomina ilusión, pero que los griegos no alcanzaron a diferenciar), sólo que lo perciben de un modo diferente. Pero podríamos afirmar, en base a las fuentes clásicas que nos han llegado, que los locos ven más cuando ven algo donde los cuerdos no lo ven. Así, por ejemplo, la locura de Orestes consiste en ver a las Erinias como realmente son. Los dementes pueden ver donde otros no ven, alucinan (sirvan como ejemplo en la tragedia griega, en concreto en Esquilo: Orestes, Casandra, Ío; pero también fuera del teatro: Heracles y Áyax). Esto nos sitúa ante la llamada locura profética que para algunos autores no es exclusiva de Grecia, sino que se trata de un legado indoeuropeo, pero que en cualquier caso nos pone ante los oráculos griegos y la posesión por parte de las divinidades (Mata García, 2011: 214 ss.).

5. Estados alterados y estados no ordinarios de conciencia

Determinados tipos de visiones que no se corresponden con la existencia de un estímulo óptico, así como las alucinaciones, visuales y de otro tipo, responden en realidad a un estado en que la conciencia ha sido modificada. Estas experiencias, que pasaron a conocerse como Estados Modificados de la Conciencia (EMC), han sido objeto de atención y estudio por parte de la Psicología y la Psiquiatría. Y lo han sido, asimismo, desde distintas perspectivas: la cognitiva, por una parte, y la neurocientífica, por otra, si bien también se han producido aproximaciones entre ambas.

Dentro del marco cognitivo, un paradigma en particular ha gozado de especial consideración y desarrollo en el ámbito de la investigación formal sobre la conciencia humana, tanto en el campo de la Psicología como en el de la Psiquiatría clínica: el denominado enfoque «fenomenológico-psicologista», que nace de la integración de la Fenomenología y la Psicología cognitivista, llegando a ser uno de los modelos más aceptados dentro de la disciplina para referirse a los procesos normales y anormales de la conciencia, y que ha prevalecido como uno de los más aceptados entre los círculos académicos y científicos, gracias a su coherencia interna, el respaldo empírico sobre el cual sostiene sus formulaciones y los sólidos cimientos epistemológicos sobre los que ha construido su corpus de conocimiento. A este respecto, la contribución fundamental de la Fenomenología a la Psicología de la conciencia ha sido el desvelamiento del carácter intermedio e intencional de la conciencia humana, una realidad procesual que se configura a partir de elementos provenientes de los espacios interno-subjetivo y externo-objetivo del ser consciente, siendo su resultado la homologación de los estados alterados patológicos (por ejemplo, estados de disociación histéricos, psicosis, etc.) con aquellos estados alcanzados por medio de variadas prácticas culturales asociadas al chamanismo y las tradiciones mágico-religiosas en general (Méndez López, 2007: 184 ss.).

Según esto, existe toda una amplia gama de procesos psíquicos, también llamados «funciones superiores» o «modos cognoscitivos», que dan forma a la conciencia en tanto que serían los encargados de permitir que los datos de la realidad objetiva lleguen y se integren en la estructura de la experiencia consciente subjetiva. Entre estos,

> la memoria, la percepción, la atención y la comunicación verbal son considerados generalmente como los actos constitucionales de la realidad y tan fundamentales, que se ha podido definir la actividad esencial de la conciencia por medio de cada una de ellas (Mazzarelli, 2006: 130).

Y para que puedan desempeñar su función correctamente, estos procesos han de producirse sobre un sustrato mínimo necesario de «alerta» o «vigilancia», dentro de lo que se ha llamado la dimensión vertical de la conciencia, ya que es posible reconocer distintos estados de conciencia que se distribuyen en un continuo cuyos polos son, en el extremo superior, el denominado «estado de atención viva» o «estado de vigilancia excesiva», que se caracteriza por una vigilancia exagerada y una concentración extrema, en el que el sujeto está muy activado por vivenciar emociones intensas y la conciencia del mundo exterior está debilitada y no hay un control de la conducta, y, en el extremo inferior, el «sueño». Como estados intermedios se presentan «el estado de alerta» o «estado de vigilancia atenta»; el «estado relajado», en el que el sujeto mantiene una atención flotante y no focalizada, y «el estado de ensoñación», en el que el sujeto ha desconectado de su entorno y juega con su fantasía.

Asimismo existen otros estados que se caracterizan por una aparente «disolución de la conciencia» o, en otras palabras, una disminución significativa del pensamiento vigil (consciente), aquel que nos permite percibir a las personas, los acontecimientos y lugares como reales y significativos y que se diferencia claramente del pensamiento onírico. Entre los estados intermedios normales se encuentran el de ensoñación y el estado «hipnagógico», que es aquel que se observa en los periodos de adormecimiento, mientras que entre los anormales se encuentran los estados «hipnoides», que son los inducidos por drogas o sustancias capaces de alterar la percepción; el «onirismo», que es un estado de confusión mental caracterizado por la presencia de alucinaciones y que muy a menudo está provocado por factores fisiopatológicos (cansancio mental o físico, fiebre muy elevada...), aunque también pueden provocarlo la ingesta abundante de alcohol, así como las drogas alucinógenas, y aquellos estados generados por la hipnosis (aunque esto último esta aún sujeto a discusión) (Delay y Pichot, 1977: 307).

Por otra parte, los estados producidos por la interferencia del proceso de sensopercepción y registro consciente normales son los que, desde el paradigma fenomenológico-psicologista, se han venido llamando Estados Alterados de Conciencia (EAC):

> En términos generales, un estado alterado de conciencia puede definirse como un estado mental que puede ser reconocido subjetivamente por un individuo (o por un observador objetivo del individuo) como diferente, en funciones psicológicas, del estado «normal» del individuo, del estado de alerta y de vigilia (Krippner, 1990: 23),
>
> un cambio en el patrón general de la experiencia consciente o cómo la sensación subjetiva o el reconocimiento explícito de que la propia experiencia subjetiva ha cambiado (Revonsuo *et al.,* 2009: 187).

Esto significa que, en la práctica, hay una cierta variedad de EAC, que incluye los delirios paranoides y esquizofrénicos, los estados alcanzados por medio de la meditación y/o el ayuno, y aquellos provocados por el consumo de sustancias psicoactivas, como las drogas alucinógenas. Algunas experiencias asociadas a la espiritualidad han sido catalogadas dentro del elenco de los denominados «estados alterados de conciencia». Fenómenos como la experiencia mística, las alucinaciones con significado espiritual causadas por ingesta de drogas psicoactivas, las experiencias cercanas a la muerte, las experiencias extracorporales, entre otros, son así incluidos dentro de un subapartado de los estados alterados bajo el epígrafe de «estados excepcionales de conciencia».

Precisamente, esta mezcla fenomenológica de estados patológicos o inducidos voluntariamente por diversos medios ha suscitado la crítica desde el marco de la llamada Psicología transpersonal. Se trata, por lo tanto, de un enfoque amplio dirigido a acceder e integrar estados del desarrollo que van más allá del ego adulto, sin necesidad de promover ningún tipo de religión, pero reconociendo la importancia de las experiencias espirituales y trascendentales que comparten un sentimiento de conexión, altruismo y creatividad.

Un teórico clave en esta investigación es Ken Wilber (2000), que ha elaborado un modelo que retoma los estados del desarrollo humano planteados por Freud, Jung y Piaget, entre otros, y los incorpora con estados derivados de tradiciones de la sabiduría no occidental. El modelo incluye

diez estadios de la conciencia, que van desde la subconciencia a la autoconciencia y la supraconciencia, y en cada uno se maneja una visión distinta del sí mismo y la relación con los objetos, puesto que la percepción de identidad, la conducta moral, el pensamiento y las necesidades del yo son significativamente diferentes. El proceso de cambio de un nivel a otro se inicia con la identificación o fusión con cada fase, lo cual significa que la persona está tan metida en esa fase que no es capaz de ver más allá de ella; el siguiente paso es la diferenciación, en el cual se desidentifica con la fase en la que se encontraba, para dar lugar a la inclusión o inmersión, en donde la persona integra las etapas anteriores para llegar a ascender a un nuevo estadio. Cabe aclarar que una persona siempre está en varios estadios en diferentes proporciones, pero su centro es el estadio en donde pasa mayor tiempo.

Desde este nuevo paradigma, aquellos estados en los que la conciencia ha sido modificada voluntariamente –como por ejemplo los alcanzados por medio de la meditación o de la ingesta ceremonial de psicofármacos– se conciben como un fenómeno de expansión de la conciencia hasta niveles trascendentales (transpersonales), más allá del «sí mismo» (bastión de la conciencia individual), y pasan a denominarse Estados No-Ordinarios de Conciencia. Así, la conciencia psicológica personal sería solo una forma de conciencia, bastante sofisticada en relación con los niveles anteriores, pero limitada si es comparada con los niveles superiores transpersonales, donde las barreras del «sí mismo» se diluyen para dar paso a la fusión del ego en la conciencia de unidad (Méndez López, 2007: 191).

> En este sentido, a partir de lo anterior y de lo expresado por los hombres de medicina practicantes de la ingesta ceremonial de enteógenos, la diferencia fundamental entre los estados alterados inducidos por sustancias (e.g. trastorno psicótico inducido por sustancias) y los estados no-ordinarios alcanzados por la ingesta ceremonial radica en que en el segundo caso media siempre una actitud diferente de parte de quien participa del consumo. Así, mientras que quien fuma un cigarrillo de marihuana en una fiesta sin un fin más allá de «volarse» experimentará una reducción de sus capacidades cognoscitivas debido a la interrupción del proceso normal de neurotransmisión, quien inhala *cannabis* en ceremonias de medicina lleva a cabo un trabajo de concienciación guiado por el hombre de medicina que le permite evadir el efecto intoxicante del principio activo de la planta y aprovechar la estimulación producida por el consumo como un catalizador de estados más integrados de percepción (Méndez López, 2007: 193).

No obstante, el nuevo paradigma ha sido también objeto de crítica, incluso desde sus propias filas. Así, Grof (2000), uno de los pioneros de la Psicología transpersonal, señala que el concepto de Estado No-Ordinario de Conciencia es demasiado general, dado que incluye una amplia variedad de posibilidades de cambio de estados de conciencia que son inducidos por procesos patológicos, y los cuales no son relevantes para un estudio del potencial curativo, transformador y evolutivo de la conciencia. Los estados de conciencia holotrópicos, u «orientados hacia la totalidad», según sostiene Grof,

> se caracterizan por una transformación específica de la conciencia, asociada con cambios perceptuales dramáticos en todas las áreas sensoriales, emociones intensas e inusuales y alteraciones profundas en el proceso de pensamiento (2000: 2).

El contenido de los estados holotrópicos tiende a ser espiritual o místico, por lo que el sujeto puede llegar a experimentar un amplio rango de fenómenos transpersonales, tales como la sensación de unión con otras personas, con el universo o con la divinidad. Asimismo:

> Las experiencias holotrópicas pueden ser inducidas mediante una variedad de técnicas antiguas y aborígenes, o «tecnologías de lo sagrado». Estos procedimientos combinan de diversas formas el batir del tambor, vibraciones acústicas, sonidos de campanas o gongs, el canto, la danza rítmica, cambios de respiración y el cultivo de formas especiales de atención. Pueden incluir un intenso aislamiento social y sensorial, el ayuno, la privación del sueño, la deshidratación e incluso drásticas intervenciones físicas, como heridas para hacer sangrar, laxantes y purgas de gran efecto o infligir dolores agudos. Una tecnología particularmente eficaz de lo sagrado ha consistido en la utilización ritual de plantas y sustancias psicodélicas (Grof, 2009: 20 ss.).

Los psicólogos transpersonales han desarrollado unas nuevas técnicas a partir de las cuales es posible acceder a estados alterados de conciencia y darles un uso terapéutico. Esto incluye procedimientos que no son farmacológicos, por lo que la ingesta de sustancias químicas, sean o no naturales, queda descartada, como la práctica de la meditación, música, danza, ejercicios de respiración, etc. (Grof, 2010: 130).

6. Neurociencia y bases neurobiológicas de los estados alterados de conciencia

A diferencia de la ciencia cognitiva, la Neurociencia busca comprender la vida mental a partir de acontecimientos orgánicos, y se enfoca en el estudio de las estructuras, dinámicas y funciones neurales que hacen posibles los diversos procesos mentales con los que funciona el ser humano. La Neuropsicología, como rama de la Neurociencia, se encarga de estudiar los fenómenos psicológicos y proporciona una explicación de la conciencia desde la relación entre las distintas estructuras y funciones cerebrales mediadas por neurotransmisores. Al contrario que la ciencia cognitiva, la cual a menudo es bastante poco precisa acerca de cómo la conciencia está realmente relacionada con las estructuras cerebrales y orgánicas, la Neuropsicología es un enfoque con una base mucho más biológica. Considera la conciencia como residiendo intrínsecamente en sistemas neurales de alta complejidad. Así que la posición predominante es que la conciencia es una propiedad emergente del cerebro en su totalidad.

En 1890, William James definió la conciencia humana como «la capacidad que nos permite ser conscientes de nosotros mismos y de nuestro entorno». Neuroanatómicamente y neurofisiológicamente, la consciencia puede separarse también de acuerdo a esta dicotomía en los sistemas necesarios para controlar el nivel de consciencia (estar consciente) y en los sistemas implicados en generar el contenido de la consciencia (ser consciente). Las estructuras anatómicas importantes del «ser consciente» incluyen: (1) áreas corticales y subcorticales en distintos niveles de organización, implicadas en funciones sensoriomotoras, (2) estructuras temporales mediales y diencefálicas que interactúan con el córtex para generar la memoria, y (3) estructuras del sistema límbico implicadas en las emociones y los impulsos. El «nivel de alerta» se mantiene gracias a la acción de diversas poblaciones neuronales del troncoencéfalo que proyectan directamente sobre el tálamo y neuronas corticales, a través del Sistema de Activación Reticular Ascendente (SARA).

El paradigma neurocientífico brinda una definición de los EAC que se basa en la disfuncionalidad:

> Estado en el cual los mecanismos neurocognitivos de la conciencia tienen una tendencia a incrementar la producción de tergiversaciones como alucinaciones, ilusiones y distorsiones en la memoria (Revonsuo *et al.,* 2009: 187).

Desde el punto de vista neurológico, se ha observado que todos los estados alterados de conciencia, como meditación, hipnosis, etc., comparten un aspecto cognitivo controlado por desregulación en la corteza prefrontal, evidenciando que hay capas neuroanatómicas funcionales que son claves para los EAC (Cvetkovic y Cosic, 2011). Existen trabajos que intentan explicar las bases de cierta espiritualidad asociada a Estados Alterados de Conciencia con base neurológica, destacando las crisis espirituales provocadas por los ataques de epilepsia, así como por el consumo de sustancias psicoactivas. De esta manera se establece que:

> Las experiencias espirituales ictales representan un tipo de ataque extático, predominantemente ligado a crisis focales del lóbulo temporal. La caracterización de estos ataques puede incluir una intensa emoción derivada de la sensación de presencia de la divinidad, la vivencia de estar conectado con el infinito, una profunda emoción descrita como alegría, placer o satisfacción, alucinaciones auditivas a modo de voces divinas, alucinaciones visuales sobre percepción de figuras religiosas, convicción de capacitación para el ejercicio de la clarividencia y la telepatía, así como una conducta estereotipada basada en la repetición de sentencias de carácter religioso...
>
> Experiencias espirituales intensas ocurren, muy frecuentemente, durante la denominada psicosis postictal. En contraste con la fugacidad que exhibe la fenomenología ictal, que abarca segundos o minutos, los síntomas postictales suelen prolongarse en el tiempo, llegando a alcanzar desde varias horas hasta algunos días...
>
> Existiendo alteraciones corticales que justifican los fenómenos de carácter espiritual, ictales y postictales, se postula una disfunción en el sistema límbico como causa más directamente asociada al componente emocional de estas experiencias. Por su parte, diferentes áreas neocorticales estarían involucradas en la compleja sintomatología expresada mediante alucinaciones auditivas y visuales. Diversas investigaciones sugieren que la experiencia de la espiritualidad ictal, al igual que otros síntomas asociados a este periodo epiléptico, son más habituales en ataques focalizados en el hemisferio derecho. Por su parte, la vivencia espiritual postictal, como sucede con los delirios y psicosis postictales, está asociada a disfunción o localización temporal bilateral (Valiente Barroso y García García, 2010: 227 ss.).

Las neuronas se comunican entre sí no por contacto directo sino a través de lo que se denomina «intermediarios» o «transmisores» químicos, es decir, sustancias que al ser producidas por los tentáculos y ramificaciones de una neurona y sus dendritas, son detectadas y captadas por los «receptores especializados» de otra neurona. Este proceso se realiza en los puntos de contacto y aproximación de las neuronas, que se denominan «sinapsis». Cada neurona tiene varios centenares de sinapsis. La cuestión es aún más compleja, pues cada transmisor químico provoca, en la neurona que ha de recibir la información, una reacción diferente según sea la porción de la

membrana que la capta y que recibe el nombre de «receptor». Potencialmente, cada transmisor puede activar varios tipos de receptor, y es la combinación «transmisor-receptor» la que modula las características de la información final. Con objeto de regular la excitación o la información recibida, es necesario un mecanismo que se encargue de evitar que un exceso de «transmisor químico» redoble las demandas sobre la célula receptora o las prolongue indefinidamente. La información recibida, desde luego, no siempre es excitatoria o positiva. Hay también informaciones que en vez de excitar inhiben, y es la suma algebraica de todas las recibidas por los cientos de sinapsis de una neurona la que produce la respuesta total «del todo o nada» de una unidad neuronal.

Al lado de esto, hoy se conocen ya cerca de treinta diferentes sustancias que actúan como transmisores en diversas zonas y en variados circuitos del sistema nervioso y cada año alguien descubre y agrega otra sustancia más que va completando el complejo mosaico bioquímico que quizás permita explicar algún día la función integral de la comunicación neurológica. Se va así construyendo un complejo puzle que finalmente, una vez terminado, nos mostrará la arquitectura química del encéfalo.

Un descubrimiento muy interesante al respecto ha sido el de que algunos de estos neurotransmisores o «puentes químicos» que hacen posible la comunicación entre las neuronas por medio de la sinapsis tienen una estructura muy similar, cuando no idéntica, a sustancias existentes en la naturaleza que poseen una alta capacidad psicoactiva y que son muy eficaces para provocar Estados Alterados de la Conciencia, por lo que existe la posibilidad de que en condiciones normales, no patológicas, se produzcan pequeñas concentraciones de estos «endoalucinógenos», como se les ha denominado, cuya acción sobre el cerebro produciría a su vez ciertos cambios de percepción cromática, auditiva, o ciertos cambios sensoriales, que serían, por lo tanto, responsables de una gama muy variada de estímulos místicos, artísticos, literarios, etc. Así, al conocimiento ya antiguo de las endorfinas, se han venido a sumar hallazgos de un valor científico incuestionable. Se ha encontrado, por ejemplo, que la andrenoglomerulotropina, una hormona producida por el cuerpo pineal, tiene una estructura química idéntica al 6-metoxi-tetra-hidro-harman, isómero de

la tetra-hidro-harmina, uno de los compuestos alucinógenos activos del yajé o ayahuasca, el brebaje alucinógeno por antonomasia de las selvas sudamericanas.

Más espectacular, si cabe, ha resultado el descubrimiento del sistema endocanabinoide:

> El sistema endocanabinoide se constituye de los lípidos N-araquidoniletanolamida (conocido como anandamida) y 2-araquidonilglicerol, aislados de un extracto de cerebro de cerdo y del intestino de perro, respectivamente; también están incluidas la proteína transportadora de endocanabinoides y las enzimas intracelulares degradadoras de endocanabinoides, como la amida hidrolasa de los ácidos grasos (FAAH) y la monoacilglicerol lipasa (MAGL); por último, los dos receptores de canabinoides denominados CB1 y CB2 (47), cuya activación desencadena el funcionamiento del sistema (Netzahualcoyotzi-Piedra *et al.,* 2009: 135).

La localización de estos receptores en varias regiones del cerebro influye sobre el placer, la memoria, la concentración, la percepción sensorial y del tiempo, así como el movimiento coordinado, por lo que no es de extrañar el interés suscitado por el estudio de este sistema y de las múltiples funciones en las que participa. Por su parte, la anandamida, que es capaz de unirse específicamente al receptor CB1, fue el primer endocanabinoide aislado e inició la investigación hacia el recién conformado sistema endocanabinoide.

> Debido a la síntesis postsináptica de este endocanabinoide y a la localización presináptica del receptor CB1, se propone que la función del sistema endocanabinoide pudiera controlar el proceso de neurotransmisión; por lo tanto, la existencia del sistema endocanabinoide en el cerebro es crucial para su correcto funcionamiento *(ibid.,* 136).

Algunas beta-carbolinas han sido halladas en tejidos y fluidos de mamíferos, incluyendo a los humanos, y se piensa que en ellos también se producen triptaminas endógenas como la serotonina 6, la 5-metoxi-triptamina y la triptamina por sí misma. Las triptaminas metiladas psicoactivas, como la dimetiltriptamina (DMT), la 5-metoxi-dimetiltriptamina (5-Meo-DMT) y la 5-hidroxi-dimetiltriptamina (bufotenina), han sido detectadas asimismo en sujetos humanos normales, aunque su propósito biológico aún continúa siendo un misterio. La DMT existe endógenamente en el cuerpo humano y está presente en los diversos reinos biológicos. Es una constituyente normal en humanos y otros mamíferos; reptiles; animales marinos; pastos y arvejas; sapos y ranas;

hongos y mohos; cortezas, flores y raíces. Las indolaminas psicoactivas no son solo interesantes por los efectos exógenos que inducen sobre la mente humana, sino también por su ocurrencia natural en humanos. Las indolaminas como la serotonina, la melatonina 7, la bufotenina, la DMT, la 5-MeO-DMT y la triptamina son ejemplos bien conocidos de este grupo. Todas estas triptaminas y beta-carbolinas interactúan en el Sistema Nervioso Central (SNC). Ya que estas triptaminas psicoactivas ocurren en humanos, es posible que su actividad sea promovida por acción de las beta-carbolinas endógenas para los procesos psicológicos normales (la producción de imaginería visual y emotiva en el sueño y estados afines). Las triptaminas y beta-carbolinas endógenas se encuentran en mayor cantidad en las porciones filogenéticamente más arcaicas de nuestro cerebro. Investigaciones actuales han localizado el efecto principal de la psilocibina y otras triptaminas de efectos psicodélicos en un receptor específico de los doce o más que son receptivos a la serotonina. Los circuitos neurales que usan serotonina como su neurotransmisor principal han sido encontrados en el sistema límbico de los cerebros de mamíferos, en el cual subyace nuestra vida emocional, especialmente las emociones básicas de los mamíferos (miedo, ira, afiliación). Todo lo cual nos abre un panorama fascinante acerca del cerebro y lo que conocemos como espiritualidad:

> La dopamina está implicada en lo agradable, y la serotonina inhibe algunas estructuras del lóbulo temporal. Cuando la serotonina deja de inhibir la dopamina, se produce una liberación de dopamina, y eso da una sensación de placer y bienaventuranza. Las experiencias místicas suelen venir por estrés (ayuno prolongado, privaciones sensoriales, retiro al desierto...), y el estrés produce una liberación de endorfina, otra sustancia que contribuye al bienestar. Resultado: esa paz del alma que experimentan quienes tienen convicciones religiosas profundas y rezan con devoción (Rubia, cit.: Ruiz Silva, 2014: 21).

Recientemente se ha producido una aproximación que integra la Neurociencia y el enfoque cognitivo, y que proporciona una visión no excluyente de ambos. En este modelo la mente humana se concibe como un conjunto de procesos y funciones del cerebro que generan lo más específico del ser humano: la conciencia. Un principio básico de la Neurociencia cognitiva actual es que esta facultad es una propiedad emergente de la información que se procesa en las diferentes zonas o regiones del cerebro y que sus células son los átomos de la conciencia.

> Desde un punto de vista funcional se concibe el cerebro compuesto de columnas (cilindros, módulos) con células nerviosas que poseen dos tipos de conexión: sinapsis asimétricas o excitatorias, que facilitan la activación de las células que captan el transmisor químico, y sinapsis simétricas o inhibitorias, que impiden o dificultan la activación de otras células. Desde un punto de vista estructural se ve el cerebro como un mecanismo que actúa como puerta y decide qué estímulos pueden entrar y cuáles se deben bloquear (Álvarez Munárriz, 2014: 15).

Esta nueva disciplina se basa en los siguientes presupuestos «paradigmáticos»: 1) que la percepción y la acción dependen de representaciones cerebrales internas y sus transformaciones, 2) que las actividades mentales pueden descomponerse en operaciones elementales de procesamiento (de la información), 3) que estas operaciones tienen localización estricta en el cerebro (noción de «módulo»), y 4) que estos módulos interaccionan entre sí para sustentar las actividades mentales. Este modelo, que inicialmente no disponía de los instrumentos apropiados para ser validado, se sustenta en cuatro aproximaciones experimentales convergentes y complementarias: a) el registro de actividad neuronal con microelectrodos en animales (y en algunos casos excepcionales en humanos), b) las técnicas de neuroimagen (tanto electromagnética como hemodinámica), c) el estudio de pacientes neurológicos y d) en la modelización computacional (Escera, 2004: 11).

Según J. Hohwy (2009), la Neurociencia cognitiva tiene como principal objetivo encontrar los correlatos neurales particulares de la conciencia, y para esto se han manejado dos enfoques principalmente. Uno de ellos es el que trata de encontrar los correlatos neuronales del estado de conciencia global de un individuo, especialmente aquellos de conciencia en estado de alerta, no tanto los de estados de inconsciencia ni los estados de sueño. El otro enfoque está encaminado a conocer los correlatos neurales del contenido, es decir, la percepción consciente de diferentes objetos por encima de otros. Cuando se habla de contenido, lo explica hablando del representacional: el hecho de percibir conscientemente un objeto y hacer una representación de este. Por lo tanto, este segundo enfoque se concentra en los contenidos conscientes más que en los no conscientes.

No obstante, en su corta existencia como disciplina científica con identidad propia, hay ya algunos autores que consideran que la Neurociencia cognitiva ha entrado en crisis paradigmática, y que es necesario una

reconsideración de sus planteamientos y presupuestos para dar con una explicación cabal de la función cerebral; mientras, se vislumbran los albores de un nuevo paradigma, el del llamado «modelo de red de la neurocognición», según el cual la información cognitiva estaría representada en redes neuronales solapadas y profusamente interconectadas del neocórtex, que trascienden áreas y módulos de cualquier definición. La especificidad de la red deriva esencialmente de las conexiones entre sus unidades elementales (asambleas de neuronas o módulos), que no son contiguas, es decir, que se hallan dispersas por el córtex. La función cognitiva emerge irreductiblemente, más que de los constituyentes de la red, de las relaciones entre estos, de naturaleza probablemente no lineal (Escera, 2004: 12).

Por supuesto, la Neurociencia cognitiva también ha encontrado sus detractores, que proceden fundamentalmente del ámbito de la Antropología social, donde la concepción neurobiológica de la conciencia ha tenido también una cierta importancia, muy influida por la Neuroantropología y por la Neurociencia social, siendo el foco de sus investigaciones el estudio de la interacción del cerebro y de la cultura y sus implicaciones para nuestra comprensión de la mente consciente, el comportamiento, y el yo-mismo. Ni la Etnolingüística ni la Antropología cognitiva tienen cabida en este enfoque que sus críticos perciben como ciertamente reduccionista, además de, en último término, indemostrable. Así, en un estudio bien fundamentado sobre el tema podemos leer lo siguiente:

> La Neurología es una rama de la Biomedicina que estudia la estructura, función y desarrollo de los sistemas nervioso central y periférico en estado normal y patológico, utilizando todas las técnicas de estudio, diagnóstico y tratamiento actualmente en uso o que pueden desarrollarse en el futuro. Se centra en la anatomía y la fisiología del cerebro para con sus conocimientos poder prevenir, diagnosticar o curar enfermedades del cerebro. Esta seguirá progresando y podemos anticipar avances espectaculares en aplicaciones clínicas con la progresiva implantación de las Técnicas de Neuroimagen... La aplicación de estas modernas técnicas en el tema de la conciencia nos sitúa en el campo de la Neurobiología o Neurociencia cognitiva: rama de la Neurociencia que pretende convertirse en una meta-ciencia y que promete explicar todo lo humano a partir de una visión computacional del cerebro. Se presenta con vocación universalista y multidisciplinar, una teoría que aspira a la reconciliación de las ciencias y las humanidades. Nadie discute que la demostrada plasticidad del cerebro ofrece perspectivas insospechadas a todos los que se ocupan de las dificultades ligadas a la cura de los traumatismos cerebrales o de las enfermedades neurodegenerativas. Sin embargo, las investigaciones empíricas basadas en modelos computacionales no han conseguido aportar pruebas empíricas de que las unidades o átomos del

cerebro posean la capacidad de generar o procesar información semántica (Álvarez Munárriz, 2014: 23 ss.).

Entonces, si estamos dispuestos a reconocer, como quieren algunos, que la actividad del cerebro desempeña claramente un papel clave en la génesis de la experiencia consciente, pero que es solo una parte del enigma y queda mucho por investigar y aprender, otro tanto cabe decir de aquellos estados modificados de la conciencia ordinaria, ya voluntaria o involuntariamente, llamémosles Estados Alterados o No-Ordinarios de la Conciencia.

En relación con todo lo que acabamos de ver se ha señalado la evidencia procedente de la Prehistoria y del mundo antiguo sobre los denominados Estados Alterados de Conciencia (EAC):

> Hay pocas dudas de que las plantas psicotrópicas fueron utilizadas en el periodo neolítico, y lo más probable es que este y otros métodos de alteración de la conciencia, tales como la privación sensorial, la conducción auditiva y un amplio comportamiento físico-motriz se emplearon incluso antes, durante el Paleolítico. Con la invención de la escritura y el posterior desarrollo de la literatura, las descripciones de las experiencias individuales de las revelaciones divinas, estados fuera del cuerpo y prácticas afines hicieron su aparición. Los antiguos griegos fueron más lejos y empezaron a explicarse los estados alterados de la conciencia como una visión compleja del mundo, basando su enfoque en la creencia de que la capacidad humana de alcanzar la verdad última está limitada por la naturaleza, y sólo la liberación de la restricción de la carne mortal puede permitir una ojeada en el reino de lo absoluto (Ustinova, 2011: 67).

En los próximos capítulos estudiaremos diversos posibles tipos de evidencia sobre Estados Alterados y No-Ordinarios de Conciencia en el mundo antiguo, e intentaremos discriminar, particularmente, aquellos que han podido ser producidos por el consumo de sustancias psicoactivas, como las drogas alucinógenas y los enteógenos, o por medios más propiamente místicos.

---

[3] *Brugmansia suaveolens,* antes conocida como *Datura suaveolens.*

5. Alimentos de los dioses

En los sistemas religiosos politeístas del mundo antiguo los dioses no son eternos, sino inmortales, lo que significa que también han sido creados como el resto de los seres que pueblan el mundo, pero a diferencia de los seres humanos o los animales no sufrirán la muerte ya que vivirán para siempre. Esta inmortalidad que, según muchas tradiciones de lugares distintos, los dioses han retenido como un privilegio exclusivo, tiene también, en muchas ocasiones, una estrecha relación con lo que las divinidades comen y beben, así que no constituye ninguna exageración afirmar que son estos alimentos de los dioses, que también están normalmente vedados a los humanos, los que les confieren la inmortalidad.

Las tradiciones relativas a alimentos y bebidas divinos que proporcionan la inmortalidad son muy antiguas. En el *Relato Sumerio del Diluvio,* que conocemos gracias a un tablilla encontrada en la ciudad de Nippur (Bottéro y Kramer, 2004: 577), los dioses reunidos en la ciudad de Shuruppak han decidido exterminar a la humanidad, pero la diosa Nintu y el dios Enki se apiadan de ella. Este último avisa a Ziusudra, cuyo nombre significa «vida de días prolongados», devoto rey de la ciudad, hablándole por medio de una pared del templo. Este, siguiendo las instrucciones que aquel le proporciona, construye una embarcación y consigue salvarse junto con otros seres vivos. Finalmente, los dioses supremos deciden recompensarle:

> Entretanto Ziusudra, el rey,
> se había postrado ante An y Enlil,
> por lo que éstos le tomaron afecto.
> Por ello le concedieron una vida
> comparable a la de los dioses:
> ¡Un alimento inmortal de vida, igual al de los dioses!
> De este modo, el rey Ziusudra,
> que había preservado a los animales y a la raza humana,
> fue instalado por ellos en una comarca
> situada más allá del mar:
> En Dilmún, allí donde se alza el sol

(254-262).

Igualmente, en otro de los grandes poemas de la literatura acadia, *El descenso de Ishtar al Mundo Inferior,* se mencionan un «Agua de la Vida» por medio de la cual puede escapar del reino de Ereshkigal, su hermana, señora del Mundo Inferior:

La apariencia de Papsukkal, visir de los grandes dioses,
era decaída, su cara estaba nublada.
Vestía de luto, largo cabello llevaba.
Avanzó Papsukkal ante Sin, su padre, llorando,
deslizándose sus lágrimas delante de Ea, el rey:
«Ishtar bajó al Mundo Inferior; no ha subido.
Desde que Ishtar bajó a la Tierra sin Regreso,
el toro no cubre a la vaca, el asno no monta a la burra,
En la calle el hombre no fecunda a la doncella.
El hombre yace en su cámara,
la doncella yace sobre su costado».
Ea en su sabio corazón concibió una imagen,
y creó a Asushunamir, un eunuco:
«Presto, Asushunamir, dirige tu rostro a la puerta de la Tierra sin Regreso,
las siete puertas de la Tierra sin Regreso se abrirán para ti.
Ereshkigal te verá y se alborozará de tu presencia.
Cuando su corazón se aquieta, su talante es alegre;
que pronuncie el juramento de los grandes dioses.
Después levanta tu cabeza, atendiendo a la bolsa de agua de vida»:
«Te ruego, Señora; permite que me den la bolsa de agua de vida
para que su agua pueda yo beber».
En cuanto Ereshkigal oyó aquello
se golpeó el muslo, se mordió el dedo:
«Me pediste algo que no debe demandarse.
¡Ven, Asushunamir, te maldeciré con una maldición poderosa!
La comida de los albañales de la ciudad será tu comida,
los desaguaderos de la ciudad serán tu bebida.
La sombra de la pared será tu paradero,
el umbral será tu habitación,
¡los fatuos y los sedientos abofetearán tu mejilla!».
Ereshkigal abrió la boca para hablar,
diciendo estas palabras a Namtar, su visir:
«Vamos, Namtar, llama a Egalgina,
adorna los umbrales con piedra de coral,
haz pasar a los Anunnaki y siéntalos en tronos de oro,
¡Salpica a Ishtar con el agua de la vida y llévatela de mi presencia»

(ANET, 107).

Todavía más antigua es la versión sumeria de este mismo mito, en la que Inanna, la Ishtar sumeria, antes de bajar al Mundo Inferior da instrucciones a su fiel asistente Ninshubur para que, en caso de ser retenida en el Mundo Inferior, pueda alertar a los dioses, impresionándolos con su actitud enlutada y siniestra, y vaya a implorar finalmente ante los tres más poderosos: Enlil, rey de los dioses; Nanna, padre de la diosa, y Enki, el muy sabio. En concreto, este último parece poseer el secreto del alimento y la bebida de la vida:

> Si Nanna te niega su ayuda, vete a Eridu.
> Allí, una vez dentro del templo de Enki
> derrama tus lágrimas ante Enki y dile:
> «¡Oh venerable Enki, no dejes que maten a tu hija en el Mundo Inferior!
> ¡No dejes que tu precioso metal sea mezclado
> con la tierra del Mundo Inferior!
> ¡No dejes que sea desbastado como si fuese un bloque de piedra cantera
> tu brillante lapislázuli!
> ¡No dejes que tu boj sea tallado
> como si fuese madera de carpintería!
> ¡No dejes que la joven Inanna
> permanezca muerta en el Mundo Inferior!».
> El venerable Enki, de amplia inteligencia,
> él que conoce el alimento de la vida y la bebida de la vida,
> ¡en verdad me concederá la vida!
> E Inanna partió al Mundo Inferior,
> recomendándole a Ninshubur, su asistente:
> «¡Marcha, entonces, oh Ninshubur,
> y no olvides lo que te ordené!»
>
> (Bottéro y Kramer, 2004: 294).

Por cierto que Enki se vale de la creación, a partir de la tierra que ensucia sus uñas, modelándolos a partir de ella, de dos seres, un *kurgana* al que da el «alimento de la vida» y un *kalatur* (ambos son invertidos/travestidos relacionados con la actividad ritual y los cantos de lamento) al que proporciona la «bebida de la vida» con instrucciones específicas para introducirse en el Mundo Inferior y rescatar a Inanna. Puesto que la diosa ya está muerta y su cadáver colgando de un clavo, no puede ingerir por sí misma el alimento y la bebida de la vida, lo que podría suponer un problema.

Pero no. Basta con derramárselos por encima para que la diosa vuelva a vivir:

> ¡Ofrécenos mejor, dijeron,
> el cadáver que está colgado de un clavo!
> Entonces la santa Ereshkigal respondió
> al kalatur y al kurgana:
> ¡Pero ese es el cadáver de vuestra soberana!,
> ¡aunque sea el de nuestra soberana,
> entréganoslo!, dijeron ellos.
> Después uno de ellos derramó sobre él el alimento de la vida
> y el otro la bebida de la vida,
> ¡e Inanna volvió a la vida!
>
> (Bottéro y Kramer, 2004: 301).

En otro mito mesopotámico, también de origen sumerio, Adapa, el piadoso protagonista, tras haber ascendido al Cielo por voluntad de los dioses, rehúsa la inmortalidad, engañado por el dios Ea, al no querer comer «el Pan de la Vida» ni beber «el Agua de la Vida»:

> Cuando el pan de la vida
> le trajeron, no comió; cuando el agua de la vida
> le trajeron, no bebió. Cuando un vestido
> le trajeron, se lo puso; cuando aceite
> le trajeron, se ungió con él.
> Al mirarle Anu se rio de él:
> «¡Vamos, Adapa!, ¿por qué no comiste ni bebiste?
> ¡No gozarás de la vida eterna! ¡Ah humanidad
> perversa!».
> «Ea, mi señor,
> me ordenó: No comerás, no beberás».
> «Lleváoslo y devolvedlo a su tierra»
>
> *(ANET,* 103).

Al parecer, este Alimento de la Vida y el Agua de la Vida tenían propiedades mágicas y no era necesario ingerirlos para que surtieran efecto, pero estaban, en principio, reservados a los dioses. Tal es la forma en la que Innana logra salir del Mundo Inferior, como acabamos de ver: debe ser rociada con alimento de la vida y bebida de la vida, y así volverá a vivir. Por lo que sabemos, los dioses del Próximo Oriente también bebían un «Vino de

la Vida Eterna» que les era proporcionado por Siduri-Sabitu, diosa-serpiente de la Vida y la Sabiduría, aquella que recibió a Gilgamesh en el Jardín de los Dioses. Pero de todo ello volveremos a tratar más adelante.

La vejez tampoco afecta casi nunca a los dioses del antiguo Egipto, lo cual es especialmente cierto en el caso de Tot o de Set. Así, la vejez asumida por Isis no es más que un aspecto de la diosa, un *iru (jrw)*[4] que manifiesta a la vez su viudez y sus poderes de maga. Lo mismo ocurre con Neftys, su hermana, y también con las ancianas de Cusa, que pertenecen al séquito de Hathor, una especie de parcas que predicen el destino de los humanos. Los dioses representados como ancianos llevan la señal de la sabiduría y de la respetabilidad. La vejez de Ra solamente puede explicarse por su naturaleza de dios primordial, pues cuando se halla en el Océano Primordial es ya anciano y se le considera inmutable (Meeks y Meeks, 1996: 122 ss.). En Egipto Tot, el dios del Conocimiento y la Sabiduría, se convirtió en inmortal después de beber las «gotas blancas» de una poción de la inmortalidad. Los dioses de Egipto bebían, además, la leche de la madre diosa Hathor, que es representada como una vaca blanca. Hathor, que era también la divinidad de la embriaguez y la intoxicación, estaba estrechamente asociada con Wadjet, la diosa Serpiente, y cuando se embriagaba con cerveza tenía un carácter jovial y benévolo. Nada menos que el dios de los muertos, Osiris, fue aclamado como el guardián de la cerveza, porque para él los granos, tanto de espelta como de cebada, eran sagrados. Los antiguos egipcios creían que el grano había surgido espontáneamente de la momia de Osiris como un regalo para la humanidad y como un símbolo de la vida después de la muerte. Tal vez por ello uno de los alimentos que con más frecuencia se ofrecía a los dioses era, precisamente, pan.

1. Soma y *Rig Veda*

Los indoeuropeos eran un conjunto de poblaciones que procedían de las estepas situadas entre las montañas del Cáucaso y el mar Caspio, aunque algunos investigadores sitúan su primitivo hogar en la Siberia occidental y la estepa de Kazajistán, y que hablaban una serie de lenguas emparentadas, practicaban una economía predominantemente pastoril, dedicándose también

a la cría del caballo y a una agricultura a pequeña escala, y estaban organizados en familias, clanes y tribus. Los largos desplazamientos, con sus familias y bagajes, les habían acostumbrado a un tipo de vida en el que la guerra constituía una actividad casi cotidiana. Conocían el bronce y su arma favorita era el hacha. Sus jefes procedían de una aristocracia guerrera y a su muerte eran enterrados bajo grandes túmulos redondos que reciben el nombre de «kurganes». Estos enterramientos se suceden en la región de los valles bajos del Volga y el Don desde el 4400 hasta el 2000 a. C.

Por causas desconocidas, a lo largo del tercer milenio algunos de estos grupos indoeuropeos se pusieron en marcha, ya que los encontramos en lo que hoy es Ucrania y en los Balcanes. Atravesaron las llanuras de la Europa central llegando hasta las riberas del Rin. Desde los Balcanes y el Cáucaso penetraron en Grecia y en el Asia Menor (Anatolia), unas veces de forma violenta y otras pacífica, dando lugar a la formación de las culturas micénica e hitita. Poblaciones indoarias que se habían escindido del grupo indoeuropeo de los iranios, y procedentes de las riberas del Volga, avanzaron hacia el 1900 a. C., rodeando el mar Caspio por el norte y el este, para asentarse, al sureste del mismo, en la llanura de Gurgán, al norte de la meseta irania. Posteriormente, en una fecha que no podemos precisar, y expulsados probablemente por los nómadas de la región, se pusieron de nuevo en marcha, desplazándose unos hasta alcanzar el norte de Mesopotamia y Siria, donde se mezclaron con las poblaciones hurritas y semitas, mientras otros tomaban la dirección opuesta, llegando finalmente a la India.

Este último grupo, cuya lengua era el védico, un antecesor del sánscrito clásico, preservó sus tradiciones orales en una colección de 1.028 himnos denominada *Rig Veda* cuya compilación literaria data del año 1000 a. C. o un poco más tarde. En medio de un complejo panteón encabezado por Indra, destaca la presencia divina de Soma, una deidad y una planta de la que se extraía una bebida sagrada que producía la iluminación espiritual, entre otros dones. Como ha destacado W. Doniger-O'Flaherty:

> De hecho, si uno acepta el punto de vista de que la totalidad de la práctica mística de la India, a partir de los Upanishads y a través de los métodos más mecánicos de yoga, es meramente un intento de reemplazar la visión conferida por la planta del soma, entonces la naturaleza de esa visión y de esa planta es el fundamento de la totalidad de la religión hindú, y todo aquello con una

naturaleza mística dentro de esa religión es pertinente a la identidad de la planta (cit.: Wasson, 1968: 95).

Los himnos védicos celebran las virtudes de Soma, que concede sabiduría e inmortalidad, una iluminación especial y el encuentro con los dioses. Se trata, en definitiva, de un brebaje divino:

Ojalá esta libación de Soma pueda ser agradable a Mitra y a Varuna, a fin de que la beba con delicia; es un brebaje divino y del que conviene participen los dioses; ojalá que todos los dioses puedan aceptarlo hoy con satisfacción: ¡oh poderosas divinidades!, haced lo que os pedimos, aceptad nuestros votos, vosotras que sois siempre fieles *(Rig Veda,* XIX, 3, 4).

Su ingestión provoca una experiencia que proporciona la certeza de la inmortalidad, una experiencia en la que se «llega a la luz, alcanzando a los dioses», y que proporciona inmunidad contra la malevolencia y la perfidia humanas.

De acuerdo con la evidencia que proporciona el *Rig Veda,* el Soma es al mismo tiempo una divinidad, una planta sagrada y la bebida que de ella se extrae. Como divinidad, se le invoca al igual que a los restantes dioses:

¡Quiera el benevolente favor de los dioses aplicarse a nosotros; ojalá podamos obtener su amistad y que ellos se dignen concedernos una larga vida. Al recitar un texto antiguo, invocamos a Bhaga, Mitra, Aditi, Daksha, Ashridi, Aryaman, Varuna, Soma y a los Asvins! ¡Quiera el bondadoso Saravasti concedernos la dicha! *(Rig Veda,* XIV, 5, 2-3).

Y se esperan los mismos dones:

Soma, concédenos una prosperidad más que suficiente para cien hombres, y una gran cantidad de alimentos que dan la fuerza. Que los adversarios de Soma, que nuestros enemigos, no puedan dañarnos: Indra, danos un alimento abundante. Soma, tú que eres inmortal y que resides en una morada excelente, sé favorable a tus súbditos cuando a su cabeza, en la sala de los sacrificios, los veas ocupados en adorarte *(Rig Veda,* VIII, 8, 8).

Incluso se le dedican enteramente algunos himnos en los que se le identifica con Indra y los restantes dioses, se alude a su sacrificio, así como a los dones que procura, entre ellos, la inmortalidad:

Soma, nuestra inteligencia te comprende enteramente; tú nos llevas por un camino recto; merced a tu dirección Indra, nuestros padres consiguieron la opulencia.

Soma, tú eres aquel que practica las buenas obras; estás dotado de potente energía y todo lo conoces; provocas lluvia bienhechora por efecto de tu grandeza; guía de los hombres, las ofrendas de los sacrificios te han sustentado.

Tus actos, ¡oh Soma!, son como los del real Varuna; tu gloria es grande y profunda; cual el bien amado Mitra, todo lo purificas, y como Aryaman, tú aumentas todas las cosas...

Soma, tú eres el protector, el soberano de los hombres piadosos y hasta el vencedor de Vritra; tú eres el santo sacrificio.

Soma, tú que te complaces recibiendo alabanzas y que eres el dueño de las plantas, eres para nosotros la vida; si tú quieres, no moriremos.

Concede, Soma, a quien te adora, sea joven o viejo, riquezas para que pueda gozarlas y vivir.

Defiéndenos, real Soma, contra todos los que tratan de perjudicarnos; el amigo de un ser como tú no puede nunca perecer...

Soma, concédenos riquezas, aleja las enfermedades, procúranos el sustento, sé para nosotros un amigo excelente.

Soma, reside gozoso en nuestros corazones, como el ganado en abundante pasto...

Que el zumo lechoso se deslice en tu derredor; que las ofrendas y el vigor se concentren en el destructor de sus enemigos; concédenos el cielo, Soma, el alimento excelente que nos otorgue la inmortalidad... *(Rig Veda,* XIV, 7).

De la información que proporcionan los Vedas se deduce que, una vez secadas, las plantas de soma se humedecían con agua para hacerlas aumentar de volumen de nuevo, y entonces se prensaban o se machacaban en morteros:

Indra, cuando la piedra de larga base se eleva para exprimir el jugo de Soma, ven y toma parte de la bebida preparada en el mortero.

Indra, en la ceremonia en la que los dos lebrillos pueden contener el jugo, tan anchos como las caderas de una mujer, ven a tomar tu parte en la bebida preparada en el mortero... *(Rig Veda,* VI, 5, 1).

Este acto de machacar las plantas con piedras se repite en los textos védicos en numerosas ocasiones:

Para ti (Vayu) es para quien los zumos de Soma purificados por las piedras que machacan la planta, y vestidos con un esplendor digno de envidia, corren hacia su receptáculo; este soma revestido de un esplendor brillante se te ofrece por ser el que te corresponde entre los hombres y entre los dioses... *(Rig Veda,* XX, 2, 2).

De esta forma el jugo sagrado era exprimido:

El copioso jugo de Soma, exprimido por las piedras y contenido en las cucharas, está preparado para ti (Indra). Es la bebida de Indra; aplaca tu apetito y fija enseguida el pensamiento sobre la riqueza que debe sernos concedida *(Rig Veda,* X, 4, 9).

Después de filtrarse a través de una fina tela de algodón o de un vellón lanoso, su jugo ocre, mezclado con leche o cuajadas, se bebía en el curso de

las ceremonias religiosas presididas por los brahmanes:

> Las vacas blancas beben el dulce jugo de Soma así vertido, y ellas están asociadas al generoso Indra: ocupando pacientemente sus establos, esperan la soberanía. Deseando tu contacto, esas vacas, coloreadas de diversos tintes, deslíen con su leche el dulce jugo del soma... *(Rig Veda,* XIII, 11, 10-11).

> Los zumos de Soma, vertidos en nuestras ceremonias y traídos por sacerdotes, están preparados para vosotros dos; estos jugos puros están preparados ya, ¡oh Indra y Vayu!, estos jugos poderosos han pasado, para vosotros dos, a través del filtro oblicuo; los zumos del soma que se os han destinado atraviesan el vellón lanoso; los jugos del soma son inagotables *(Rig Veda,* XX, 2, 6).

> Venid a nuestro sacrificio, Mitra y Varuna; exprimimos con piedras el zumo de Soma; este jugo, mezclado con leche, inspira la alegría; venid a nuestro lado, divinidades reales, que residís en el Cielo y que nos protegéis; este jugo ha sido mezclado con leche para ofrecéroslo, Mitra y Varuna, es puro y está mezclado con leche.
>
> Venid, porque el zumo de Soma que cae del filtro está mezclado con cuajo; ya lo preparamos para vosotros al nacer la aurora, o bien lo reunamos con los rayos del Sol, lo vertemos para Mitra y para Varura, con objeto de que, asistiendo al sacrificio, beban la dulce libación.
>
> Se macera para vosotros con piedras esta planta llena de jugo y semejante a una vaca abundante en leche; se exprime con piedras el zumo del soma; venid hacia nosotros, como nuestros protectores; sed con nosotros para beber el jugo del soma, este jugo que ha sido esparcido para vosotros dos, Mitra y Varuna, y que ha sido vertido para que lo bebáis *(Rig Veda,* XX, 4).

A menudo Soma, que también es la personificación de la luna, va acompañado por Agni, el dios del fuego, y los textos védicos utilizan toda una serie de epítetos como «no-nacido», «único-pie» y otros que señalan su color y lo asocian metafóricamente con el bramido de los toros o la columna del cielo, pero jamás mencionan sus hojas, raíces o flores, cosa extraña al tratarse de una planta.

2. La identificación botánica de soma

Sin duda alguna, la prehistoria cultural védica debe de haber conocido una fenomenología extática bastante rica y más de una planta sagrada de la que extraer alcaloides psicoactivos capaces de provocar estados intensos de trances visionarios y extáticos, aunque la religión brahmánica monopolizó, mediante la elaboración de un ritual especializado y complejo, la experiencia extática vinculada a soma. Con todo, la planta sagrada originaria, que al parecer se recogía en sitios montañosos, acabó siendo reemplazada ya que,

al contrario que en las tierras originarias de los indoeuropeos, no crecía en la India.

> Indra, el distribuidor de beneficios, conoce el deseo del que le adora; y tú, que has realizado muchos actos piadosos con la planta soma recogida en las pendientes de las montañas, tú, Indra, ven con la tropa de los Maruts *(Rig Veda,* III, 3, 2).

Está claro que poseía propiedades que la convierten en la bebida de los dioses. Fue descubierta por Indra, según se cuenta en el mismo *Rig Veda:*

> Indra halló el tesoro del Soma que había sido llevado del Cielo y, escondido como el nido de un ave en las rocas, había sido colocado en medio de montañas rodeadas de bosques; deseoso de participar de esta bebida el dios que posee el rayo, la descubrió como el jefe de los Angirasas descubrió el lugar en que habían sido escondidas las vacas: abrió las compuertas del agua, el manantial del sustento, que estaban cerradas en las nubes, y las derramó sobre la Tierra *(Rig Veda,* XIX, 4, 3).

Bebiendo su jugo dulce y embriagador, los dioses adquieren vigor y fortaleza, así como una forma especial de inteligencia:

> Estos jugos puros de Soma son vertidos para satisfacción del que bebe las libaciones.
>
> Indra, tú que realizas buenas obras, has adquirido de repente un vigor más grande bebiendo la libación, y por ello eres el jefe de los dioses.
>
> Indra, que eres el objeto de las alabanzas, que estos jugos penetrantes de Soma entren en ti; puedan en verdad servir para hacerte obtener la inteligencia superior *(Rig Veda,* II, 2, 5).

De hecho, de acuerdo con los textos védicos, es la ingestión de soma lo que proporciona a Indra el vigor sobrenatural necesario para derrotar, en un combate cósmico, a Vritra, un *asura* o demonio con forma de serpiente o dragón, personificación de la sequía, que mantenía cautivas las aguas del mundo hasta que fue derrotado por Indra, quien destruyó sus 99 fortalezas antes de liberar a los ríos represados. El combate comenzó poco después del nacimiento de Indra, quien había bebido una gran cantidad de soma en casa del sabio Tuashtri antes de enfrentarse a Vritra.

> Poderoso Indra, haz caer del Cielo sobre los reinos de la Tierra la lluvia que sostiene al mundo; animado por el jugo de Soma, tú has ahuyentado las aguas de las montañas y tú has aplastado a Vritra bajo una roca sólida *(Rig Veda,* X, 6, 6).

> Este vigorizador jugo de Soma que fue traído (del Cielo) por el gavilán te ha animado tanto por sus alegres libaciones, que, con tu vigor, heriste a Vritra, arrojándole del Cielo, y manifestaste (Indra) tu soberanía *(Rig Veda,* XIII, 7, 2).

El jugo de Soma ha sido exprimido para ti, ¡oh Indra! Acércate tú que humillas a tus enemigos; pueda la libación llenarte de vigor como el Sol llena el firmamento con sus rayos.

Que los caballos de Indra, cuya pujanza es irresistible, le lleven para que pueda recibir las alabanzas y los sacrificios de los hombres y de los sabios.

¡Oh tú!, que has matado a Vritra, monta en tu carro, porque tus caballos han sido enganchados por la plegaria; pueda la piedra que machaca el Soma atraer mediante su ruido tu espíritu hacia nosotros.

Bebe, Indra, esta libación excelente e inmortal; las gotas de esta límpida bebida corren hacia ti en la cámara de los sacrificios *(Rig Veda,* XIII, 11).

Los dioses se manifiestan en el sacrificio del Soma como «formas doradas vestidas con trajes de luz». ¿Se trata de una descripción de las visiones proporcionadas por la ingestión del brebaje? En cualquier caso, su efecto es también el de «arrebatar», «transportar», como le ocurre al mismo Indra después de haberlo bebido:

Transportado por Soma, Indra, armado del rayo, rompió la nube que contenía la lluvia; entonces las aguas de los ríos se dirigieron hacia el mar, como los pájaros se dirigen hacia sus nidos *(Rig Veda,* XXVI, 8, 2).

Los intentos por identificar esta planta misteriosa tienen más de doscientos años. Se ha sugerido, otras tantas veces, que podría tratarse de *Rheum palmatum, Asclepias viminale, Ephedra pachyclada, Ephedra sinica, Cannabis,* «ruda siria» *(Peganum harmala)* o beleño *(Hyoscyamus niger),* entre la veintena de indentificaciones propuestas, y no falta quien considera que se trata de una planta mítica que solo ha existido en la imaginación de los brahmanes. Corresponde a R. Gordon Wasson (1968) el mérito de haber propuesto una identificación del principio activo del soma, la pócima ritual de los textos védicos, que ha logrado una amplia, aunque no unánime, aceptación.

Se trata de una historia realmente interesante, que parte de una serie de preguntas del tipo: ¿por qué algunos pueblos son micófobos, mientras que otros se muestran decididamente micófilos? ¿Reside la explicación a este hecho en algún profundo tabú cultural? De ser así, ¿está relacionado con los hongos alucinógenos o visionarios?, ¿tuvo la religión algo que ver con todo ello? Tales preguntas nos sitúan en los comienzos de la investigación sobre los hongos capaces de inducir trances y visiones, iniciada por R. Gordon Wasson y su esposa, de origen ruso, Valentina Pavlovna, al advertir la actitud

diametralmente opuesta de sus respectivos compatriotas hacia los hongos, lo que atribuyeron a poderosas razones culturales. Pero fue el descubrimiento de un culto actual a los hongos en México lo que los llevó a ampliar sus pesquisas y a rodearse de un grupo interdisciplinar de cualificados colaboradores, como el químico A. Hofmann, el botánico R. Schultes, el micólogo D. Heim, C. A. P. Ruck, experto en cultura y literatura griega clásica, y S. Kramrisch, especialista en sánscrito y experta vedista. Juntos y por separado han producido numerosos trabajos y han dado a luz al hasta ahora inadvertido mundo de los hongos visionarios, que denominaron «enteógenos».

Los dioses que orinan el soma embriagador

En 1968 Wasson, al que muchos consideran el fundador de una disciplina, la Etnomicología, propuso por primera vez que no había nada en el *Rig Veda* inconsistente con la idea de que soma no fuera originalmente otra cosa que *Amanita muscaria,* un hongo que contiene el potente alucinógeno muscimol y que se ha utilizado abundantemente en los ritos chamánicos de diversas partes del mundo. Ello cuadraba bien con las descripciones de una planta sin hojas, raíces, semillas, ni flores, y que brota en la estación de las lluvias, que no puede ser otra cosa que un hongo. Pero ¿por qué *Amanita muscaria?* Algunas referencias védicas sobre el soma y la orina parecen apuntar con fuerza en esta dirección. Uno de los pasajes del *Rig Veda* (IV, 5, 4-6) alude al dios Indra que bebe el soma «como un ciervo sediento» y lo expulsa en su orina, tras lo cual adquiere su más poderosa fuerza, exactamente igual que en los ritos del chamanismo siberiano:

> Ven, Indra, a asistir a nuestras ofrendas con tus caballos de largas melenas; nosotros te invocamos después de haber vertido la libación.
>
> Acepta nuestras alabanzas, ven a nuestros sacrificios, bebe como un ciervo sediento. Los jugos de Soma son vertidos sobre la hierba sagrada; bébelos, Indra, para reafirmar tu vigor *(Rig Veda,* IV, 5, 4).

Analizada la información de los Vedas, parece probable que el soma original se elaboraba a partir de algún tipo de hongo seco de propiedades psicoactivas. Un hongo enteógeno, como se dice ahora. ¿Por qué se hacía tan

difícil entonces su identificación? En parte, porque los infructuosos intentos se habían realizado siempre sobre la base de los sustitutos del soma original, como aparecen en los comentarios a los Vedas y los Brahamanas, escritos después del 800 a. C., mientras que Wasson se ha basado solo en la evidencia procedente del *Rig Veda,* pero también, como comentaría más tarde R. Graves, ya que

> los escolares clásicos de mente pura han cerrado sus ojos hasta ahora a la posibilidad de que el escritor de los Himnos Védicos quería decir exactamente lo que dijo con: los grandes dioses orinan juntos el soma encantador (Graves, 1984b).

En efecto, fue este punto el que permitió mostrar el núcleo más consistente de la argumentación de Wasson.

La *Amanita muscaria* había sido utilizada ampliamente por el chamanismo siberiano ya desde tiempos remotos. Los primeros relatos etnográficos y las investigaciones posteriores establecieron con claridad la relación entre la seta, que crece bajo las coníferas y abedules, los renos y sus pastores. Una de las formas, precisamente, en la que los *koriaks* siberianos ingerían el hongo era a través de la orina de quien lo había tomado primero. También era apreciada la orina de los renos de sus rebaños, que gustaban de enervarse con la ingestión del hongo.

22. Hongo Falsa oronja *(Amanita muscaria)*. Hayedo en el Parque Natural de Urkiola.
© Ruiz, J. B. / Anaya.

Una leyenda tibetana que trata del origen de Amrita –literalmente «sin muerte», sinónimo budista de Soma–, nos muestra a Vajrapani, el protagonista, bebiendo la orina del «demonio» Rahu, cuyo veneno

amenazaba a la humanidad, después de lo cual adquiere un aspecto aterrador, se vuelve de color azul y se adorna con serpientes, lo que utiliza eficazmente en su lucha contra aquel y los restantes demonios. De acuerdo con M. Crowley (1996), Vajrapani no bebió otra cosa que soma, que «de todas las drogas en uso en todo el mundo sólo *A. muscaria* implica la práctica de la bebida de orina como una norma cultural». Ello refuerza enormemente la identificación propuesta por Wasson. Asimismo se ha demostrado que el más antiguo sustituto del soma original en la India era también un hongo, lo que contribuye a afianzar la credibilidad en su teoría.

La alternativa

Por supuesto, no todos han aceptado la interpretación de Wasson sobre el soma. D. S. Flattery y M. Schwartz (1989), por ejemplo, han escrito un documentado trabajo en el que sostienen que soma no era otra cosa que las semillas de la planta conocida como «ruda siria» *(Peganum harmala),* volviendo así a la proposición que sir William Jones realizara nada menos que en 1794. R. Bedrosian (2000), sin embargo, en un trabajo sobre soma entre las antiguas poblaciones de Armenia, ha contestado esta hipótesis argumentando que la «ruda siria» es más un potenciador de los efectos de los hongos psicoactivos (o enteógenos) que otra cosa, ya que sus efectos no pueden compararse con los de soma. Su argumento, sin embargo, debe tomarse con precaución, pues, una vez más, es todo cuestión de dosis. Cuando estas son moderadas, produce relajación, visiones con los ojos cerrados y, en ocasiones, un estado de alegre embriaguez. Nada de esto tiene que ver con los efectos de soma. Pero dosis más altas, de unos 15 g de semillas, pueden inducir estados similares a los provocados por el LSD.

También el *cannabis* de excelente calidad y en grandes dosis puede resultar alucinógeno, lo mismo que el beleño negro, que provoca igualmente sensación de ingravidez. Parece más razonable rechazar la hipótesis de estos dos autores en base a otras consideraciones. Si el soma no era otra cosa que las semillas de «ruda siria», entonces encuentra muy mala explicación el jugo que surgía de machacar la planta, a no ser que se trate de un añadido, lo

que parece forzar el argumento. Y sobre todo, la asociación de soma con la orina vuelve a perder cualquier sentido.

Mucho más recientemente se ha propuesto la identificación de la planta soma con *Nelumbo nucifera,* sobre la base de los mitos y el arte de la India y del Sudeste Asiático (McDonald, 2005). También conocida como «loto sagrado», «loto asiático» o «loto de la India», es una planta acuática levemente tóxica que se fumaba o se tomaba en infusiones o diluida en vino por la sensación de ligera euforia que produce. No obstante, no se han reportado hasta el momento, a pesar de su amplia utilización ornamental y gastronómica, efectos narcóticos o alucinógenos, por lo que es difícil admitir que produjera los trances y visiones que los textos védicos le atribuyen a soma, por lo que se comprende que la identificación con *Amanita muscaria,* incluso desde otra perspectiva, que implica su consumo en la antigua religión budista, haya encontrado nuevos valedores (Hajicek-Dobberstein, 1995).

Por último, Leonti y Casu (2014), a partir del estudio de dos recetas para la elaboración de amrita –sinónimo de soma en la tradición védica– del manuscrito Bower, proponen que soma fue una mixtura que contenía una combinación de los alcaloides que tiene el jugo de guduchi *(Tinospora cordifolia),* que cuenta con una larga historia de uso en la medicina aryuvédica tradicional de la India, con propiedades de inhibidor de la acción de la actividad de la monoaminooxidasa (MAO), una enzima cuya función principal es degradar ciertos tipos de neurotransmisores, mezclada junto con un extracto de Salparni *(Desmodium gangeticum),* rico en triptamina, o una mezcla de *Tinospora cordifolia* con efedrina y extractos ricos en feniletilamina Sida spp. (una amina aromática muy simple, producida en parte por el cerebro con ayuda de alimentos y que estimula el sistema nervioso). *Tinospora cordifolia* combinado con *Desmodium gangeticum* podría proporcionar a aquellos que lo ingirieran una experiencia de trance visionario, mientras que una combinación de *Tinospora cordifolia* con Sida spp. podría conducir a experiencias más eufóricas y anfetamínicas.

3. La liturgia del haoma

A finales del segundo milenio, otro grupo indoeuropeo, emparentado con los indoarios, los iranios, habían atravesado el Cáucaso, estableciéndose una parte de ellos en la región occidental de Irán, a la que dieron nombre, y donde siglos más tarde los conoceremos con el nombre de medos y persas. Otros, los turanios, avanzaron en dirección a Oriente y llegaron a contactar con los indoarios de la India. La llegada de los medos y persas a la altiplanicie irania supuso el fin de la Edad del Bronce y el comienzo de la del Hierro.

Entre los antiguos iranios el sacrificio del haoma, o *Yasna,* era una ceremonia vivificante, análoga a la de Soma en la India, cuya parte principal consistía en la elaboración de una bebida sagrada, a partir de una planta igualmente sagrada, que era al mismo tiempo una divinidad. Su eficacia radicaba en la fertilidad, la procreación, la salud y la inmortalidad, cuyas expectativas aumentaba. También producía un tipo de conocimiento y de valor distintos y superiores a los habituales. El sacrificio del haoma era una ceremonia compleja, en la que confluían los distintos sentidos que se otorgaban a los rituales. Constituía el centro del ritual mazdeico, como el de Soma, su equivalente en la India, lo era del védico. Era la conmemoración de una cosmogonía, y por tanto un ritual de renovación, y al mismo tiempo anunciaba y anticipaba una escatología mediante un sacrificio que era, en realidad, una eucaristía, una comunión.

El *Avesta* constituye el libro sagrado de la religión de los antiguos iranios. El primer libro del *Avesta* está dividido en dos partes. La primera contiene los *Gatha* o himnos que en algunos casos se atribuyen a Zoroastro, mientras que la segunda, *Yasna,* es el canon litúrgico para preparar la bebida sagrada haoma y las pautas que debe seguir el sacrificio. Podemos apreciar en la figura de Zoroastro, profeta y reformador de la religión de los antiguos iranios, las huellas de una revitalización intensa que parece responder, según se lee en los *Gatha* del *Avesta,* al conflicto que enfrentaba a los pastores sedentarios con los guerreros predadores (Ling, 1972: 148) allá por el siglo X a. C., cuando las poblaciones indoiranias aún no habían adoptado el modo de vida urbano de sus vecinos próximo-orientales. La ofrenda del haoma es el centro del ritual mazdeico, como la ofrenda de Soma constituye el centro del ritual védico:

Creador, llevamos, ¡oh puro Ahura-Mazda!, a las habitaciones que tenemos en este Mundo dotado de cuerpo, el fuego, el baresma, la taza, el Haoma y el mortero *(Avesta,* III, 5, 123).

Sobre un fuego ardiente, con el Baresma reunido, con el Haoma elevado. Entonces vuelven a estos lugares los alimentos que engordan y fortifican, la abundancia y la fertilidad, la salud, el bienestar y las cosechas de granos y forrajes *(Avesta,* III, 9, 195-196).

En el *Vendidad-sadé,* otro de los libros del *Avesta* cuya redacción se sitúa hacia la segunda mitad del siglo II a. C., Zoroastro lo utiliza para luchar contra Agra-Mainyús, que encarna todas las fuerzas del mal:

Los morteros, las tazas, el Haoma y las palabras que Ahura-Mazda ha pronunciado. Estas son mis mejores armas *(Avesta,* III, 19, 30).

Como Soma, Haoma es a la vez una divinidad, una planta sagrada y la bebida mística que se extrae de ella. Y tanto en un caso como en otro, se trata de una planta embriagante que contiene virtudes naturales y sobrenaturales. Así, la liturgia avéstica atribuye a la bebida sagrada las virtudes de curación, de fiereza, longevidad, prosperidad, sabiduría e inmortalidad que los himnos védicos celebran cuando cantan al soma, en palabras del propio Zoroastro, que deplora los excesos y su uso profano e incontrolado, pero no la bebida en sí:

¡Oración a Haoma! Haoma es bueno: Haoma está bien creado, ha sido creado justo, ha sido creado bueno y curador. Es hermoso de forma, quiere el bien, es victorioso. De color oro, de tallo flexible, es excelente para beber y el mejor de los viáticos para el alma.

Oh Haoma de oro, yo pido de ti la sabiduría, la fuerza y la victoria, la salud y la curación; la prosperidad y la grandeza; la fuerza de todo el cuerpo y la ciencia universal; y que pueda ir por el mundo como señor soberano, aplastando el maleficio... *(Avesta,* II, 9, 16-17).

Yo te celebro, ¡oh Haoma!, la más preciosa y más excelente ofrenda que pueden presentar los hombres buenos y santos creados por Ahura-Mazda *(Avesta,* III, 19, 66).

Debido a su esencia divina no se contamina como les sucede al resto de los seres vivos:

Creador, si se ha llevado sobre el Haoma un perro o un hombre muerto, ¿cuál es la porción que permanece pura?, ¡oh Ahura-Mazda!

Ahura-Mazda respondió: Todo él es puro, ¡oh puro Zaratustra!

El Haoma estrujado no sufre ni descomposición ni muerte *(Avesta,* III, 6, 84-86).

Parece, por tanto, muy posible, aunque los textos del *Avesta* sean mucho más recientes que los himnos védicos, que en la religión de los antiguos iranios la bebida ritual que se consumía en el momento álgido de la liturgia contuviera algún tipo de enteógeno similar a soma. Algunos *Gatha* del *Avesta* así parecen confirmarlo:

> ¿Cuándo (oh Mazda) suprimirás la orina de esta ebriedad con la que los sacerdotes malévolamente engañan al pueblo? *(Avesta,* I, 48, 10).

La antigua tradición irania o parsi también conoce un haoma «blanco» que es mencionado frecuentemente. Crecía en la fuente de Arduisur y aquel que lo ingería se tornaba inmortal. Tras la resurrección, cada hombre tomará una parte de él, con lo que escapará a la ley de la muerte.

4. La identificación botánica de haoma

Ya que existen evidentes analogías entre haoma y soma, cabría preguntarse si no se trata en este caso también de algún tipo de planta psicoactiva o un enteógeno. Aunque algunos autores, como el propio Dumézil, han pensado en alguna clase de brebaje alcohólico, lo cierto es que no hay el menor soporte en los *Yasna* para tal suposición. Otro tanto ocurre con los Vedas y el soma, que oponen al piadoso bebedor de soma al *suraza,* impío bebedor de sura, un licor fermentado de fuerte contenido alcohólico. Por el contrario, parece bastante claro que se trata de una planta tóxica de efectos visionarios, aunque durante un tiempo no se podía aventurar su identificación concreta (De Felice, 1975: 212). Propuestas, por supuesto, no han faltado, si tenemos en cuenta que, durante años, los intentos de identificación botánica de haoma han corrido paralelos a los de soma. Se ha sugerido, en este sentido, *Cannabis sativa/indica,* ruda *(Ruta graveolens),* efedra, ginseng, etc., pero es a raíz de las investigaciones de los Wasson sobre soma y de sus resultados cuando la hipótesis de que el haoma originario no fuera otra cosa cuando *Amanita muscaria* fue cobrando cierta consistencia, sin que la opción de la efedra –que J. E. T. Aitchison había destacado a finales del siglo XIX, y que era utilizada en sus ceremonias por los zoroatristas de Yazd, en el centro de Irán, que se referían a ella como «huma» o «hum»– perdiera relevancia.

Por el contrario, D. S. Flattery y M. Schwartz (1989), basándose tanto en el análisis botánico como en la evidencia proporcionada por los textos del *Avesta,* sostienen que tanto haoma como soma tienen propiedades alucinógenas, por lo que no pueden corresponder a los alcaloides de la efedra, que no induce visiones ni estados de trance, aunque ha podido ser mezclada con alguna otra planta que ellos creen que es «ruda siria» *(Peganum harmala*, cuyas semillas, que contienen alcaloides como harmina (presente también en la ayahuasca), harmalina y tetrahidroharmalina, pueden llegar a tener efectos similares al LSD. No obstante, como ya advirtió A. Escohotado:

> La tesis de que soma y haoma tenían como ingrediente fundamental amanita muscaria encuentra refuerzos indirectos en la referencia a una «orina de ebriedad» manejada por los sacerdotes. Como ya se mencionó, los fino-ugros, los baltos y muchas tribus siberianas afectas al uso ritual de esta amanita (cuyas mitologías y lenguas presentan grandes puntos de contacto con las indoiranias) beben la orina del chamán, y la del que la bebió, incluso tres o cuatro veces, hasta el punto de que hay un recipiente específico para tales fines. Las razones de costumbre tan nauseabunda para nuestras pautas son, evidentemente, que los alcaloides no solo llegan intactos sino purificados por la orina y que las amanitas no abundan (o no abundan todo cuanto esos grupos desearían) siendo su posesión un signo de riqueza que –según testimonio de viajeros y exploradores– equivale a la propiedad sobre un alce o unos perros (1989: 106).

Pudiera parecer, por lo tanto, probable que la «ruda siria» o harmala se convirtiera finalmente en un sustituto del enteógeno originario del haoma cuando este llegó a ser difícil o imposible de conseguir. Otro tanto había ocurrido en la India, respecto al soma, también posteriormente sustituido por otros psicofármacos. Ello, no obstante, no debe hacernos olvidar su naturaleza primitiva.

Finalmente, otra identificación botánica distinta de las anteriores ha sido propuesta por I. N. Khlopin (1980), quien considera que pudo tratarse de una solanácea, una subespecie de mandrágora, *Mandragora turcomanica,* que fue descubierta en 1938 en el valle del río Sumbar cerca de la frontera soviético-iraní, en la actual República de Turkmenistán. Según parece, se trata de una especie que sobrevivió en un refugio natural, ya que se ha observado que presenta, en el área en que se extiende, una tolerancia muy alta a las heladas. A este respecto es preciso señalar que las plantas del valle del Sumbar pueden sobrevivir solo en un cinturón estrecho de altitud debido a una combinación muy específica de microclima y suelo favorable. En 2003

Mandragora turcomanica fue descubierta también en Irán (Akhani y Ghorbani, 2003), donde el cultivo y el uso de esta planta con fines medicinales –llamada *halom*–, así como el hecho de que todas las localidades conocidas donde se da este tipo de mandrágora coincidan con vestigios de riego antiguo en el valle del Sumbar, vienen a apoyar la hipótesis de que podría ser la planta sagrada que los antiguos iranios llamaban «haoma» (Sinev, 2016).

5. El brebaje sagrado entre otros pueblos indoeuropeos

La literatura clásica armenia no abunda en historias sobre los hongos, aunque sí menciona la mandrágora y el cáñamo, así como sus efectos. Una excepción es una leyenda tardía cuyo protagonista es David, un héroe que tras comer raíces, hierbas y hongos en el campo pierde la cabeza, hasta el punto de no reconocer su fortaleza cuando regresa a ella, y adquiere la capacidad de hablar el lenguaje de los animales. Es hijo, además, de otro personaje fabuloso, Mher, un gigante (había crecido desmesuradamente) poseedor de un caballo mágico y una espada relampagueante, que a su vez era hijo de Sanasar, quien tras un baño en un lago sagrado también se había convertido en gigante, hasta el punto de que su hermano Baghdasar no lo reconocía. Ambos eran hijos de Dzovinar, una mujer que llevaba los epítetos de «nacida del océano» y «flecha del rayo», que los había concebido después de beber en la «Fuente de la Leche de la Inmortalidad» el «Día de la Ascensión», una fecha sagrada para las plantas en la tradición armenia. Todo el relato está lleno de elementos de magia chamánica, como la fortaleza Sasun que los dos gemelos construyen en la fuente del agua mágica que hace invencible al que la bebe, el trance de Baghdasar a la orilla del lago y el descenso de su hermano a un reino encantado bajo el agua, su sueño adivinatorio en que conoce la ubicación de la espada relampagueante y el caballo marino volador.

Basándose en esta y otras leyendas, R. Bedrosian (2000) ha creído poder detectar la existencia de soma, o su equivalente, entre los antiguos armenios a partir de la existencia de cultos originarios a árboles sagrados, algunos de los cuales, como los álamos blancos que fueron plantados por el rey urarteo

Rusa en el siglo VIII a. C., están conectados en las tradiciones de la Armenia precristiana con la adivinación. Supone que no es el árbol el que proporciona estas facultades de predecir el futuro, sino el éxtasis provocado por el hongo psicoactivo que, en relación micorrizal, crece a sus pies. También cree que la cabeza roja con soles por ojos del dios Vahagn –una divinidad de la tormenta cuyos atributos son el trueno y el rayo– es una metáfora de la *Amanita muscaria,* que, a diferencia de la India o Irán, crece en las tierras altas armenias, por lo que su tradición ha pervivido durante mucho más tiempo entre los campesinos:

> El mito del nacimiento del dios Vahagn, recuerdo del nacimiento del dios Soma en Armenia, parece pertenecer al cambio del segundo a los inicios de I milenio a. C., tal vez una «tradición independiente de la tierra original de los indo-arios» como Ananikian propuso. Ni las fuentes indias ni las iranias han conservado una leyenda del nacimiento para el dios Soma, aunque la tradición armenia la tiene. Las leyendas de nacimiento y gestas del dios Mitra también están repletas de imágenes de Amanita. La presencia de un popular culto a Mitra en las tierras altas de Armenia durante los primeros siglos de nuestra era, con ritos secretos y un misterioso «sacramento», sugiere que las imágenes no son simplemente una evocación arcaizante.
>
> Sin embargo, en el siglo V d. C. el significado de la historia del nacimiento de Vahagn y la cosecha del vishap ya no era entendido por los escritores clericales de Armenia. Se sospecha que los miembros de las numerosas sectas y cultos paganos que florecieron a lo largo de las tierras altas cristianas han entendido las cosas de manera diferente y pueden haber hecho uso de etnobotánicos abundantes fácilmente disponibles para ellos, incluyendo el hongo Amanita muscaria, con fines mágico-religiosos y sexuales. Un texto mágico armenio que ha sobrevivido también sugiere esto.
>
> La epopeya del siglo IX-X David de Sasun no sólo contiene los indicadores clásicos de Amanita, que también encontramos en las descripciones de Vahagn y Mitra, sino que tiene al menos una figura, David, el héroe central, ingiriendo hongos silvestres y sintiendo sus efectos. La imaginería de hongos y Soma es sorprendente y sistemática en todos los ciclos de la epopeya. La sociedad que produjo esta obra maestra sabía de primera mano del hongo Amanita.
>
> A diferencia de las sociedades iraníes e indias, que abandonaron la Amanita, las sociedades de Armenia, al parecer, mantuvieron su aprecio por ella; aunque es en la cultura popular y no en el mundo de los sacerdotes y las historias literarias en que esto se refleja. Elementos de la ceremonia del Soma sí sobrevivieron entre la población armenia del centro y el este de Asia Menor hasta la segunda década del siglo XX. La disponibilidad continua del hongo con sombrerete rojo a través de las tierras altas de Armenia y en el Cáucaso sugiere que los residentes modernos también pueden tener algunas historias que contar, si los antropólogos van a escuchar (Bedrosian, 2000).

Por otro lado, a partir del folclore irlandés, que, como en la India actual, ha preservado mucho del legado indoeuropeo, P. L. Wilson (1999) mantiene la sospecha de que los hongos «mágicos», de una variedad local de *psilocybe* que crece en Irlanda, que se camuflan en cuentos e historias populares como

avellanas o bayas rojas, han podido desempeñar un papel similar a soma, disfrazados en el folclore local como los Formorians, unas criaturas de un solo ojo que recuerdan a los arimaspos, en contra de la presunción generalizada de que los celtas debieron de haber perdido su conocimiento en algún momento lejano de su historia, aunque se mantiene muy prudente en sus conclusiones:

> Esa es mi hipótesis. Ni siquiera he comenzado a argumentar que hemos «detectado» un soma irlandés. Lo que tenemos aquí es una simple sospecha, no un caso. Estoy buscando apoyo y/o refutación. Un número de consultas debe ser dirigida a los especialistas. De los filólogos necesitamos comparaciones exhaustivas del vocabulario del hongo y el soma/haoma en todos los idiomas pertinentes, como la que Allegro llevó a cabo con las lenguas semíticas en el «Hongo y la Cruz»; celta, persa, sánscrito deben ser los principales candidatos a la palabra clave. El ritual védico de soma necesita compararse con detalle con todos los textos y fragmentos de fuentes célticas pertinentes a sustancias mágicas.
>
> Los etnomicólogos deben investigar en el irlandés (y el celta insular) la tradición sobre los hongos. ¿La Amanita muscaria crece en Irlanda, y es posible que haya crecido en Irlanda en la Antigüedad? Nunca he encontrado ningún material escrito sobre esto, pero durante mi último viaje a Irlanda (mayo de 1993) hice algunos descubrimientos. Al menos un hongo mágico crece en Irlanda, el «casquillo de libertad», un tipo de *Psilocybe.* Lo vi crecer en una granja de hongos en el condado de Cork, pero también se encuentra silvestre (Lamborn Wilson, 2001 y 2017).

6. Néctar y ambrosía

De acuerdo con C. A. P. Ruck (1996: 321), la ambrosía y el néctar, la comida y bebida de los dioses, son una versión griega del soma y haoma. El mismo Apolo, por poner solo un ejemplo, fue alimentado tras su nacimiento con tan singulares manjares:

> No amamantó su madre a Apolo, sino que Temis
> le ofreció el néctar y la deliciosa ambrosía
> con sus manos inmortales
>
> *(Himno a Apolo,* 123-125).

El significado de «ambrosía» como el manjar de los dioses olímpicos, lo mismo que el de «néctar», es «aquello que confiere la inmortalidad», si bien algunos estudios filológicos destacan que el néctar originalmente confería la inmortalidad, impidiendo la muerte prematura, al tiempo que la ambrosía libraba del envejecimiento, aunque tal distinción parece haberse perdido ya

en tiempos de Homero (Lazzeroni, 1988; cfr.: Uría Varela, 1992). Las fuentes más antiguas aún mantienen la tradición de ambrosía como bebida, así que, originalmente, parece que ambos eran similares. Algunos gramáticos griegos nos proporcionan incluso los ingredientes de ambos, a saber: para la ambrosía miel, agua, frutas, aceite de oliva, queso y cebada perlada, mientras que el néctar estaría compuesto de miel, agua, fruta y tal vez cebada. ¿Cómo es posible que semejantes alimentos puedan conferir la inmortalidad? En el mito de Tántalo, este fue castigado por querer proporcionar a la humanidad la ambrosía, el alimento de los dioses, con lo que llegaría a ser como ellos, según la tradición que recogen, Píndaro *(Ep.* 2, 1) y Apolodoro *(Bibl.,* epit., 2, 1), entre otros. ¿Merecía Tántalo semejante castigo por haber divulgado su conocimiento? Se trataba de alimentos al alcance de cualquiera. Y sobre todo, ya que la creencia popular opinaba que los hongos eran un alimento de los dioses, ¿cómo es que no se encuentran en estas recetas?

Al igual que los Vedas se refieren casi siempre elípticamente a la naturaleza del soma, debemos considerar que es posible que se encuentren escondidos entre estos ingredientes, o que se silencien a propósito. A este respecto, tal vez resulte sugerente la observación de R. Graves (1994: 70 ss.) sobre por qué no se especifica de qué clase de fruta se trata, mientras que la mención del agua parece superflua, y el acróstico que aparece deletreando las iniciales de estas palabras en griego: *myketa* para la ambrosía y *myk(a)* para el néctar; ambos son términos relacionados con la palabra griega que significa «hongo». Soy plenamente consciente de que la observación de Graves les parecerá a muchos sumamente arriesgada, cuando no un completo desatino. Con todo, aún cabe otra posibilidad: que la cebada que se menciona como ingrediente tanto del néctar como de la ambrosía estuviera contaminada de algún hongo psicotrópico parasitario de los cereales, como *Claviceps purpurea,* cuyos alcaloides son solubles en agua pero no en alcohol. Tal vez esto pudiera despejar la duda sobre la presencia del agua como ingrediente, que, en ese caso, resultaría imprescindible.

Los mitos griegos también recuerdan a un curioso personaje, Orión, que se relacionaba con un antiguo intoxicante predecesor del vino dionisíaco, capaz de andar sobre las aguas, y que fue «transportado» por la Aurora, que se había enamorado de él. Según se decía, había nacido de una piel de buey

sobre la que habían orinado Zeus, Poseidón y Hermes, y su propio nombre está relacionado etimológicamente con el acto de orinar. El mismo Dioniso había nacido como un hongo, a causa de un rayo lanzado por Zeus. Pero Dioniso no es sino el «Zeus de Nisa», lugar donde precisamente Perséfone había sido raptada por Hades mientras recogía flores silvestres en compañía de unas ninfas, lo que recuerda otro de estos «raptos», el de Oritya en la montaña por el «aliento» o pneuma de Bóreas cuando también recogía flores junto a su doncella, Pharmakeya, o «la que usa de las drogas». Solo que esta vez su destino era el «antiguo jardín» de Apolo en el País de los Hiperbóreos.

En el mito de Ganimedes, como vimos, el joven pastor de extraordinaria belleza es raptado por Zeus (que envía un águila o él mismo se convierte en una que lo arrebata por los aires) para servir de copero de los dioses en el Olimpo escanciando el divino néctar, y es comiendo crisantemo vulgar o atanasia *(Tanacetum vulgare)* como se convierte en inmortal, al igual que los dioses a los que va a servir desde entonces. Se cree que el nombre de esta planta *(tanacetum)* deriva del griego *athanaton,* «inmortal». Como ya se ha señalado anteriormente, contiene una esencia similar al tanacetol, de gran potencial estimulante y psicoactivo (Albert-Puleo, 1978: 65 ss.). Y también sabemos que el tanacetol, al que también se conoce como *thujol, thuyol, absinthol, thuyone, tanacenol* y *tanacetona,* forma parte de los aceites esenciales de otras plantas con amplia fama de mágicas o sagradas, como el ajenjo o *artemisia* y la sabina albar *(Juniperus thurifera),* o sea, que está ampliamente distribuido por toda una extensa serie de especies vegetales. Además, Ganimedes se puede comparar con el védico Soma, que, como él, fue raptado por Indra por medio de un gavilán (Ruck, 1996: 223).

Por otra parte, algunos mitos griegos hablan de una droga que proporcionaba la inmortalidad. Tal ocurre, por ejemplo, con Calipso, ninfa de extraordinaria belleza que reside en una isla en el lejano Océano occidental, y que era capaz de otorgarla, lo que solo puede ser obtenido de otro modo por medio de la divina ambrosía. Cuando Hermes fue a visitarla por encargo de Zeus, la encontró en la gran caverna en la que había hecho su residencia ante un fuego, y a lo largo de la isla flotaba el olor de las hogueras de cedro y enebro *(Odisea,* V, 5 ss.). Sus similitudes con la mesopotámica

Siduri-Sabitu fueron señaladas hace tiempo por M. S. Jensen (cit. en Albright, 1920: 261). También Tetis rodeaba de noche al niño Aquiles con fuego y de día ungía sus tiernas carnes con ambrosía para hacerlo inmortal y salvarlo de los horrores de la vejez:

> En aquel tiempo ella, siempre en medio de la oscuridad nocturna, abrasaba las carnes mortales del niño (Aquiles) en medio de una llamarada de fuego, y por el día untaba con ambrosía su tierno cuerpo, a fin de hacerlo inmortal y apartar de su piel la funesta vejez. Pero Peleo, en cierta ocasión, saltando de la cama, vio a su querido hijo agitarse en medio de las llamas, y al verlo lanzó un grito horrible ¡el muy insensato! Al oírlo Tetis dejó al niño lloroso caer de golpe al suelo, y ella, semejante en su figura a un soplo o a un sueño, escapó rápida de la casa y se echó al mar, encolerizada (Apolonio de Rodas, *Arg.,* IV, 870 ss.).

Lo que recuerda muy de cerca el proceder de Deméter con el hijo de Metanira, reina de Eleusis:

> El restante hijo de Ástaco, Melanipo, hirió a Tideo en el vientre. Cuando éste yacía moribundo, Atenea trajo una pócima que había pedido a Zeus, con la que tenía la intención de hacerlo inmortal. Pero, al percatarse de ello, Anfiarao, que odiaba a Tideo por haber persuadido a los argivos de marchar contra Tebas en contra de su parecer, cortó la cabeza de Melanipo y se la entregó a Tideo, que, pese a estar herido, le había dado muerte, y éste, abriéndole la cabeza, engulló sus sesos. Cuando Atenea lo vio, sintiéndose asqueada, suspendió su buena acción y lo odió (Apolodoro, *Bibl.,* III, 6, 8).

En otra ocasión se habla de un remedio divino capaz de hacer inmortal a alguien que ha sido herido de muerte en el combate:

> Melanipo, el único hijo superviviente de Ástaco, hirió en el vientre a Tideo. Cuando este yacía moribundo, Atenea le llevó un remedio que había obtenido de Zeus, con el cual intentaba hacerlo inmortal. Pero Anfiarao, que odiaba a Tideo porque en contra de su deseo había persuadido a los argivos a marchar contra Tebas, al darse cuenta de la intención de la diosa, cortó la cabeza de Melanipo y se la llevó a Tideo, quien, aunque herido, lo había matado. Tideo la abrió y se tragó los sesos. Al ver esto Atenea, asqueada, desistió de su buena acción y lo aborreció (Apolodoro, *Bibl.,* III, 6, 8).

¿Se trataba de la misma droga con la que Gea había pretendido convertir en inmortales a los Gigantes?, lo que fue frustrado por Zeus. Según el mito, tal y como nos recuerda Apolodoro:

> Gea, irritada por lo acontecido a los Titanes, genera con Urano a los Gigantes, insuperables por la magnitud de sus cuerpos e invencibles por su potencia física, presentaban espantosa apariencia, de su cabeza y mentón pendía espesa pelambrera y tenían por pies escamas de dragón. Nacieron según dicen unos en Flegra, pero según otros en Palene. Arrojaban contra el cielo rocas y encinas

ardientes. Sobrepasaban a todos Porfirio y Alcioneo, que era inmortal en tanto que luchara sobre la tierra por la que precisamente había sido engendrado. Alcioneo también expulsó de Eritía las vacas de Helio. Pero los dioses estaban en posesión de un vaticinio según el cual ningún gigante podría perecer a manos de los dioses, mientras que si un mortal luchaba en su bando, moriría. Sabedora de esto Gea, buscó un brebaje para que tampoco pudieran perecer a manos de un mortal. Pero Zeus impidió la aparición de Eos, Selene y Helio, se apresuró a destruir el brebaje y por medio de Atenea llamó en su ayuda a Heracles *(Bibl.,* I, 6, 1).

Dicho de otra forma, el triunfo de Zeus y los demás dioses sobre los Gigantes podría estar representando el encumbramiento de las divinidades olímpicas sobre las ancestrales fuerzas ctónicas de la religión primitiva, la sustitución por la liturgia de los cultos ciudadanos de las antiguas manifestaciones extáticas de los rituales preolímpicos, la purga del antiguo enteógeno, que quedará recluido en los misterios, y su sustitución por el vino dionisiaco. Tal vez el mito de Tifón, monstruo creado por Gea tras la derrota de los Gigantes, y de cuyos muslos surgían enormes anillos de víboras, nos esté indicando la resistencia de la vieja religión a desaparecer. Zeus combatió contra él armado con una hoz (Apolodoro, *Bibl.,* I, 6, 3), lo que sugiere su naturaleza botánica. Era un enteógeno destinado a desaparecer de las celebraciones religiosas de la ciudad griega. Luego su recuerdo quedaría transformado en el protagonista derrotado de un mito. El control sobre los enteógenos fue puesto en manos de las familias sacerdotales que dirigían el santuario de Eleusis, y los de otros misterios menos conocidos, como los de Samotracia, y los trances extáticos desterrados de la religión cotidiana. Pero en un remoto pasado parece que los griegos también conocieron una droga, que, como el soma o el haoma, confería la inmortalidad.

23. Zeus lanzando un rayo a Tifón. Vaso ateniense, *ca.* 540-530 a.C. (Museo de Arte Antiguo, Múnich).
© Bridgeman Images / Age Fotostock.

7. Los hongos y la planta de la inmortalidad en los mitos griegos

Los griegos sabían de las propiedades de un hongo relacionado con el roble al que se le reputaba provocar estados de clarividencia (Antífanes, *fr.,* 227), sin que podamos establecer su identificación segura. En otros casos las alusiones son más veladas o indirectas. Tal ocurre con la cizaña *(Lolium temulentum),* que según Aristóteles *(De somno,* 456b 29) era un somnífero que provocaba una pesantez análoga a la que producían algunos vinos, y a la que se denominaba «planta de la locura». Los autores latinos tampoco desconocían sus propiedades, y así en una comedia de Plauto *(Miles glor.,*

315-323) un personaje le dice a otro que debe haber comido cizaña, pues ve cosas que no están allí. Plinio *(Hist. Nat.,* XVIII, 44) señala, por su parte, que el pan preparado con harina contaminada de cizaña produce vértigo.

Ahora bien, la cizaña, que es una especie de variedad silvestre de la cebada, no posee por sí misma ninguna propiedad psicoactiva. Pese a ello, Andrés Laguna señala que mezclada en el pan y comida de esta forma emborracha y da vértigos, por lo que había que limpiar de ella el trigo antes de molerlo. Estos efectos son producidos, en realidad, por el cornezuelo *(Claviceps purpurea),* que puede llegar a infestar la planta, y a partir del cual A. Hofmann sintetizó la dietilamida del ácido lisérgico, más conocida por su nombre en clave de laboratorio: LSD-25. Este pequeño hongo, conocido también como ergot o tizón, parasita toda suerte de gramíneas, así como el pasto silvestre *(Paspalum distichum*) y también la cizaña, y posee una gran complejidad química. Contiene una mezcla de alcaloides, de los cuales unos, como la ergovina o la amida del ácido lisérgico, son alucinógenos y de escasa toxicidad, mientras que otros, como la ergotamina y la ergotoxina, son venenos mortales. Sin embargo, los alcaloides de propiedades psicoactivas, al contrario que los otros, son hidrosolubles, lo que convierte su utilización en algo muy sencillo.

Los antiguos griegos parecen haber estado al tanto de las propiedades de este hongo. Según una tradición que recoge, entre otros, Ovidio, la transformación de Glauco, un humilde pescador de Antedón, en un genio marino se habría debido a la ingestión de un pasto de efectos prodigiosos:

> Se detuvo aquí y, segura de su situación, ignorando si Glauco / es un monstruo o un dios, se admira de su color, del cabello / que le cubre los hombros y la espalda inmediata, y de que / el extremo de sus ingles se prolongue en sinuoso pez. / Se dio él cuenta y, apoyándose en un peñasco que se levantaba / en las cercanías, dijo: «No soy un monstruo ni una bestia feroz, / muchacha, sino un dios del agua, y no tiene Proteo mayor poder / que yo sobre el mar, ni Tritón ni Palemón, el hijo de Atamante. / Con todo yo era antes un mortal, pero, destinado desde luego / a las profundas aguas, ya entonces me ejercitaba en ellas. / Pues unas veces tiraba de las redes que tiraban de los peces / y otras, sentado en una roca, dirigía la cuerda con la caña. / Hay contigua a un verde prado una playa: un lado / está cercado por las olas y otro por hierbas / que ni habían dañado con sus bocados astadas terneras / ni habíais tascado vosotras, apacibles ovejas e hirsutas cabritas; / no se llevó de allí la aplicada abeja el polen libado, / no se dieron coronas festivas para la cabeza, ni nunca / las cortaron manos portadoras de hoces. Yo fui el primero / que me senté en aquel césped, mientras secaba mis aparejos / empapados; y, para contarlos, coloqué encima por orden / los peces capturados, a los que el azar había llevado / a las redes o su credulidad a los ganchudos anzuelos. / El hecho parece ficticio, pero ¿de qué me sirve mentir? / Al contacto con la hierba empezaron mis

presas a moverse, / a cambiar de lado y a apoyarse sobre la tierra como en el mar; / y mientras estoy absorto y pasmado, huye toda la bandada / al mar, abandonando a su nuevo dueño y la playa. / Me quedé boquiabierto, dudo largo rato y busco el motivo, / si esto lo había producido algún dios o el jugo de una hierba. / "Pero ¿qué hierba tiene estos efectos?", me dije, y arranqué / con la mano aquel pasto y, arrancado, lo mordí con mis dientes. / Apenas mi garganta había tragado el misterioso jugo, / cuando noté que mis entrañas se agitaban dentro / y que mi pecho era atraído por el amor de otra naturaleza. / Y no pude permanecer mucho tiempo allí y dije: "¡Adiós, tierra / a la que nunca volveré!", y sumergí mi cuerpo bajo las aguas. / Los dioses del mar me honran recibiéndome con la dignidad / de compañero, ruegan al Océano y a Tetis que me quiten / todo lo que llevara de mortal; me purifican y, pronunciado / nueve veces sobre un conjuro que purifica los crímenes, / se me ordena que coloque el pecho debajo de cien ríos. / Sin demora se deslizan ríos procedentes de diversas regiones / y vierten todas sus aguas sobre mi cabeza. / Hasta aquí puedo contarte lo que recuerdo que sucedió, / hasta aquí recuerdo: mi mente no se percató de lo demás. / Cuando volví en mí, me encontré en un cuerpo totalmente / diferente del que poco antes tenía y con una mente distinta. / Entonces vi por primera vez esta barba verde orín, / y mi cabellera con la que barro los inmensos mares, / unos hombros enormes, unos brazos azulados y las piernas / curvadas en su extremo en forma de pez con aletas. / Pero, ¿de qué me sirve esta figura, de qué agradar a los dioses / marinos, de qué ser un dios, si tú no te conmueves con eso?» *(Met.,* 912-965).

También Pausanias nos habla de él:

Hacia el centro de la ciudad de Antedón está el santuario de los Cabiros con un bosque sagrado alrededor, y próximo a él el templo de Deméter y su hija con imágenes de mármol blanco.

También hay un santuario de Dioniso con imagen delante de la ciudad y del lado del continente. Allí están las tumbas de los hijos de Ifimedea y Aloeo que murieron a manos de Apolo, según Homero y Píndaro en Naxos, la de junto a Paros. Las tumbas de estos están en Antedón, hacia el mar y en el llamado salto de Glauco; este era un pescador que por haber comido cierta hierba se convirtió en demonio marino y predecía lo que les sucedería a los hombres (IX, 22, 7).

Como vemos, la hierba –a la que también alude Esquilo, autor de un *Glauco marino,* drama satírico del que apenas se conservan unos pocos fragmentos, y a la que denomina como *(fr.* 28) «la hierba que hace vivir por siempre, que no deja morir»– no solo confiere la inmortalidad, sino también, y esto es importante, la capacidad de realizar vaticinios, de conocer, en suma, el futuro.

Además, Glauco parece tener conexiones con algunos personajes de la literatura védica, como Yama, el primer mortal, cuyo padre era Vivasvant, especialmente conectado con los rituales del fuego y de Soma, y cuyo mensajero era Agni, así como con Gandharva, un demonio protector de la Fuente de la Inmortalidad, la divina fuente de Soma. Por otra parte, en las

leyendas persas y orientales Khadir se parece mucho al genio marino griego Glauco:

> La razón de su nombre Khadir o Khidr, «verde», se explica de diversas maneras: en «la versión de Umarah» se llama así porque la tierra se convierte en verde siempre que sus pies la toquen (p. 145; cfr. p. 111). En el fondo es lo mismo que Glauco de Antedón, ambos obtienen la inmortalidad por casualidad y para ambos se convierte en una pesada carga, y encuentran consuelo en ayudar a la humanidad; ambos son vagabundos, asociados con el mar, y ambos tienen el mismo nombre, por Khadir prácticamente = Glauco... Ahora bien, en estas historias veamos algunos puntos principales de acuerdo con los de la saga de Gandharva. En (a) tenemos como motivo: un gran rey busca el agua de la vida, pero es prevenido y frustrado por un criado, que aparece en (b) en una función erótica y otra vez en (d) como un benefactor divino errante de la humanidad, especialmente relacionado con las aguas y lagos y llamado «Hombre Verde». Este es sin duda un eco de la leyenda del Gandharva, por un lado, como custodiando el Soma contra el Dios, y por otro lado como un en general benevolente espíritu erótico de la fertilidad asociado con aguas y viajando de aquí para allá por el bienestar del mundo.
>
> ... Es obvio que el grupo de leyendas que yo llamo la saga Glaucus es, en la forma en la que nos ha llegado, extraída en *longo intervallo* de la primitiva historia indo-iraní. Pero entre los dos ciclos hay tantos puntos de semejanza que parece necesario concluir que eran originalmente idénticos (Barnett, 1928: 715 ss.).

Otro Glauco, este hijo de Minos, volvió a la vida gracias a los efectos de una hierba aportada por una serpiente:

> Glauco murió cuando todavía era niño al caer dentro de una vasija de miel mientras perseguía a un ratón. Ante su desaparición Minos emprendió una afanosa búsqueda y consultó a los adivinos sobre la forma de hallarlo. Los Curetes le dijeron que entre sus rebaños poseía una vaca tricolor y que aquel que lograra adivinar mejor su colorido también lograría devolverle vivo a su hijo. De entre todos los adivinos convocados, Poliido, hijo de Cérano, comparó el color de la vaca con el del fruto de la zarzamora; obligado a buscar al niño, logró hallarlo por medio de adivinación. Le dijo Minos que debía recuperarlo vivo y lo encerró en compañía de un cadáver. Cuando se encontraba sumido en una gran perplejidad, vio que una serpiente se aproximaba al cadáver; la mató de una pedrada, temeroso de morir también él si algo le sucedía al cadáver. Viene entonces otra serpiente y al ver el cadáver de la anterior se aleja, pero regresa seguidamente trayendo hierba con la que recubre todo el cuerpo de la otra; y en cuanto la hierba fue depositada, resucitó. Poliido, tras contemplar aquello admirado, colocó la misma yerba sobre el cuerpo de Glauco y lo hizo revivir. Cuando Minos recobró al niño, no permitió a Poliido marchar a Argos sin que antes le enseñase a Glauco el arte de la adivinación y Poliido, forzado a ello, se la enseñó. Pero cuando estaba a punto de zarpar le ordenó a Glauco escupir en su boca; al hacerlo así Glauco olvidó el arte de la adivinación (Apolodoro, *Bibl.,* III, 3).

Aún hay un tercer Glauco, hijo de Sísifo y rey de Corinto, que fue devorado por sus yeguas después de que estas enloquecieran tras comer una

planta que nacía cerca de Potnias y que termina por identificarse con el primero al convertirse en un dios marino (Rodríguez Somolinos, 2006: 13):

> Habiéndose encontrado por azar con la fuente de la inmortalidad, se lanzó a ella con el afán de obtener la condición inmortal, pero no habiendo podido demostrar a nadie que poseía dicha condición, fue arrojado al mar. Desde entonces Glauco, una vez al año, recorre todas las orillas y las islas, junto a los monstruos marinos, y predice solamente desgracias (Sch. E., *Or.,* 318).

Nono de Panópolis, poeta griego de la Antigüedad tardía, recoge un mito de origen lidio sobre la muerte y resurrección, por medio de una planta que proporciona la vida, de Tilo, que había perecido víctima del ataque de una serpiente monstruosa. Una vez muerto, su hermana, la ninfa Moria, recurre a un Gigante que se encarga de eliminarla. Es entonces cuando, como en la historia de Glauco hijo de Minos, otra serpiente llega con una planta con la cual devuelve a la vida a su congénere. Al verlo, la hermana de Tilo procede a imitarla:

> También Moria recogió la flor de Zeus y puso la hierba portadora de vida en la nariz generadora de vida del cadáver. Y la planta que da vida, de sarmientos que alivian el dolor, le inspiró de nuevo al muerto el alma e infundió nueva vida en él. El alma llegó por segunda vez al cuerpo. El frío cuerpo se calentó de nuevo con un fuego interior de salvación y el muerto, participando de nuevo del principio regenerador de la vida, agitó por un momento la planta del pie derecho, se incorporó sobre el izquierdo, plantó con firmeza su pierna sobre todo el talón y parecía igual que un hombre que, tras yacer en su lecho, se sacudiera el sueño de encima abriendo los ojos y poniéndose en pie. De nuevo hirvió su sangre. Y como hubiera recobrado el muerto su aliento, se levantaron sus manos, el cuerpo recuperó la armonía, los pies el movimiento del caminar, los ojos la luz y los labios la voz *(Dionisiaca,* XXV, 451-552).

¿Qué diferencia, pues, hay entre estas hierbas y plantas capaces de otorgar la inmortalidad y la ambrosía y el néctar de los dioses, cuyo efecto es el mismo? Al parecer no mucha.

Ateneo (296 ss.) menciona diversos autores que trataron el tema de Glauco de Antedón, presentando curiosas versiones alternativas, algunas de las cuales citaremos después. Entre estos autores cita dos fragmentos que amplían nuestra información sobre la planta. El primero es de Alejandro Etolo (Alex.Aet. 1), quien dice que

> Glauco se lanzó al mar tras probar la hierba (...) que para el Sol resplandeciente hace crecer en primavera la tierra en las islas de los bienaventurados.

Además, el texto indica que esta hierba la ofrece el Sol a sus caballos para que puedan completar cada día su recorrido sin dejarse vencer por el cansancio. El segundo fragmento es un verso de Escrión de Samos, lírico del siglo IV a. C., en el que alguien se dirige a Glauco diciéndole: «y encontraste la hierba de los dioses, que plantó Cronos» (Aeschrio *SHell*.5). Así pues, es una hierba divina, procedente de los tiempos primigenios.

Deforge (1983) ha mostrado, en mi opinión convincentemente, que esta «plante miraculeuse qui modifie le destin humain, qui redonne la vie, qui donne même l'immortalité» (p. 32) se aproxima enormemente a la ambrosía, el alimento de los dioses por excelencia. Como demuestran algunos episodios míticos examinados por Deforge, la ambrosía no es un privilegio de los dioses, sino un elemento indispensable para su condición inmortal, que los diferencia de los humanos. Por ello la protegen cuidadosamente, intentando evitar que los mortales se apoderen de ella, introduciendo así alteraciones en el orden establecido. Por esta razón Zeus castiga a Tántalo, que ha entregado el néctar y la ambrosía a los hombres (Pi. *O*. I. 59 ss.). Por ello el mismo Zeus intenta evitar que los Gigantes se apoderen del *pharmakon* que los podría hacer inmortales y por tanto invencibles (Apolod.1.35). Y para evitarlo el padre de los dioses *tòn pharmakon éteme,* «cortó la droga», expresión que delata que esta droga es una planta. La conclusión de Deforge es clara:

> Apoyándonos en este texto, podemos decir que, al menos en una tradición, la ambrosía, alimento de los dioses defendido por ellos celosamente desde los tiempos primordiales porque es la condición de su inmortalidad, es una hierba. Y la hierba de Antedón, si no se identifica con ella, es por lo menos un esqueje (1983: 35).

Podríamos apoyar esta idea con otro testimonio sobre un *pharmakon* que preserva la juventud, que Zeus esta vez concede voluntariamente en signo de agradecimiento. Se halla en un relato etiológico (explica por qué los hombres no son inmortales y por qué las serpientes mudan la piel) transmitido por Eliano *(N*A, 6.51), que acabó derivando en fábula, y que parece depender de forma bastante directa del relato del *Poema de Gilgamesh.*

> Irritado Zeus por el robo del fuego por parte de Prometeo, entregó como premio a los que le denunciaron una droga contra la vejez *(pharmakon gerosamynterion).* Ellos la pusieron sobre un

asno y emprendieron el camino con él. Era tiempo de verano y el asno quiso beber en una fuente; pero la serpiente rechazaba al asno, no quería dejarle beber. Entonces hubo un acuerdo: el asno dio la droga a la serpiente a cambio de que le dejara beber. Así se hizo: el asno bebió y la serpiente mudó su piel *(geras),* quedándose también con la sed del asno.

Si tenemos en cuenta los testimonios aportados por Deforge de un lado, y la conexión con el *Poema de Gilgamesh* de otro, podemos concluir que también este *pharmakon* es una planta, un testimonio más de la hierba maravillosa que guarda el secreto de la inmortalidad de los dioses, y que sólo algunos mortales excepcionales como Glauco de Antedón y Glauco de Creta llegan a disfrutar (Rodríguez Somolinos, 2006: 11 ss.).

Que esta hierba maravillosa que confiere la inmortalidad fuera, en realidad, algún tipo de pasto, alguna cizaña o similar que albergara el diminuto hongo alucinógeno que conocemos como ergot es una posibilidad que no debemos descartar sin más, habida cuenta de que no se conocen en Europa hierbas con tales propiedades farmacológicas, que en cambio, como hemos visto en el capítulo inicial de este libro, poseen una amplia variedad de plantas y algunos hongos.

Algunos mitos helénicos relacionan a los hongos con los orígenes de una ciudad o población. De acuerdo con Ovidio, una tradición de este tipo se refería a Éfira, primitivo nombre de Corinto:

Por fin alcanzó con sus alas viperinas Éfira la Pirénide. / Allí –contaban los antiguos– y en el albor de los tiempos, / de hongos nacidos tras la lluvia surgieron cuerpos humanos *(Met.,* VII, 391-393).

Se decía también que esta ciudad había sido fundada por Sísifo:

Sísifo, hijo de Eolo, fundó Éfira, llamada ahora Corinto, y tomó por esposa a Mérope, hija de Atlante. De ellos es hijo Glauco, quien tuvo de Eurímede un hijo, Belerofonte, el que dio muerte a la Quimera, de ígneo aliento (Apolodoro, *Bibl.,* I, 9, 3).

Hijo de Eolo o del viento quería decir también «inspirado», ya que tradicionalmente el viento simboliza un rapto hacia el otro mundo. Así, también según el mito griego, Oritya fue raptada por el Bóreas, el viento del norte –al que en ocasiones se representaba teniendo, en vez de pies, colas de serpiente (Pausanias, V, 19, 1)–, cuando se encontraba recolectando flores y plantas silvestres en compañía de su amiga Pharmakeya. Sísifo fue célebre por su astucia, tal vez fruto de esta inspiración sobrenatural, y aparece en conexión con toda una serie de tradiciones en las que la magia desempeña un destacado papel, como cuando engaña y encadena al mismo genio de la

muerte, Tánatos, que Zeus le había enviado para castigarle. Sus proezas, que le permitieron escapar del Hades, son una mezcla de técnicas mágicas e inspiración.

Hay otros mitos griegos en los que los héroes se enfrentan a su monstruoso enemigo provisto de un *harpe,* que es en realidad una especie de hoz, que, como bien se sabe, es un instrumento de trabajo propio de los herboristas. Uno de ellos, como ya vimos, es Perseo. En diversas ocasiones la iconografía griega antigua lo representa enfrentándose a Medusa provisto de una hoz. En realidad, como también hemos visto, el mito de Perseo puede estar describiendo el ritual mágico de recolección de un hongo visionario. Las precauciones para no mirar directamente a la cabeza de Medusa, cuya visión inmovilizaba, pueden ponerse en parangón con aquellas que según los expertos, como Teofrasto o Plinio el Viejo, había que adoptar en la recolección de aquellas plantas a las que se les atribuía propiedades mágicas y/o efectos sobre la mente.

También Perseo, que había matado a la Gorgona Medusa provisto de un instrumento similar, se relaciona a través de un hongo con la fundación de Micenas, como narra Pausanias:

> Cuando Perseo (después de la muerte accidental de Acrisio) volvió a Argos, avergonzado porque todos conocían su homicidio, convenció a Megapentes hijo de Preto de que le cambiase su reino, y entonces en el de éste, porque allí se le cayó la contera de la espada y lo interpretó como signo de que debía edificar una ciudad.
>
> También oí que una vez que tenía sed, hubo de arrancar de la tierra una seta y brotó agua de la que bebió, y satisfecho, puso a la ciudad el nombre de Micenas (II, 16, 3).

La misma Medusa parece estar simbolizando la antigua existencia de un hongo visionario, como hemos argumentado en el capítulo relativo a la Arqueobotánica e iconografía. Su mirada provocaba parálisis (¿estupefacción?) y de su cabeza cortada nació un caballo alado, Pegaso, sobre el cual Perseo, cual chamán sobre su espíritu auxiliar, realizó un vuelo de ascensión celeste como hacen los chamanes. En las tradiciones de las regiones circumpolares el caballo es el animal chamánico por excelencia, y como ya hemos señalado en otra parte de este libro, las tradiciones de los antiguos griegos que parecen albergar algún tipo de conexión con antiguos elementos de tipo chamánico están relacionadas, a su vez, con el País de los Hiperbóreos, la región situada más allá del Bóreas, el extremo Norte, por lo

tanto, que era concebido como un lugar abundante en magia y en el que Apolo poseía su propio jardín, también de características mágicas.

---

[4] «Forma, apariencia, poder vital».

6. El viaje arquetípico del héroe: Gilgamesh y la búsqueda de la inmortalidad

El *Poema de Gilgamesh* está comúnmente considerado como la primera gran obra literaria de la humanidad[5] La versión canónica, que conocemos por las tablillas descubiertas en la biblioteca de Ashurbanipal en Nínive, fue establecida en lengua acadia durante el segundo milenio a. C., sobre la base de una serie de tradiciones sumerias anteriores, de las que se conservan composiciones literarias, normalmente poemas, que se remontan a un milenio más atrás. Su éxito fue tal, a lo largo de toda la historia del Próximo Oriente antiguo, que no solo se utilizaba como ejercicio en las escuelas de escribas, sino que se realizaron versiones para acomodarla al gusto hitita o ugarítico. Se trata, en definitiva, de un viaje arquetípico, el primer viaje arquetípico del héroe en busca del conocimiento y de la inmortalidad.

> Quien vio el Abismo[6]
> fundamento de la tierra,
> quien conoció los mares
> fue quien todo lo supo;
> quien, a la vez,
> investigó lo oculto:
> dotado de sabiduría,
> comprendió todo,
> descubrió el misterio,
> abrió el conducto
> de las profundidades ignoradas
> y trajo la historia
> de tiempos del diluvio
>
> (I, 1).

Un viaje a los confines del mundo que está plagado de visiones, encuentros con seres fantasmales o míticos y sueños premonitorios. Sueños, como en el que se anuncia la llegada de Enkidu o los que busca el mismo Gilgamesh, cada noche, en la cima de la montaña, en su viaje al Bosque de

los Cedros. Encuentros como el que tiene con el fantasma de Enkidu a través de un «respiradero» del Mundo Inferior, o los que mantiene con los hombres-escorpión, la tabernera divina Siduri-Sabitu o Ut-Napishtim, el lejano e inmortal héroe del Diluvio. Visiones como la luz intensa al final del recorrido nocturno y subterráneo del Sol, o la del Jardín de los Dioses, lleno de árboles extraordinarios que albergan piedras preciosas, remedo del ancestral Paraíso.

La literatura académica sobre el poema o epopeya de Gilgamesh es de una envergadura tal que cualquier intento de hacer aquí siquiera un breve resumen de ella sería una pretensión totalmente fuera de lugar. Tal vez por ello pueda parecer menos improcedente comenzar con una cita de uno de los miles de trabajos que han tocado, de una u otra forma, el tema:

> ... una nueva interpretación del Poema se puede proponer viéndolo como una senda mística de crecimiento espiritual que culmina en la adquisición de un conocimiento superior esotérico (Parpola, 1993: 192 ss.)

en el que se describe además a Gilgamesh como alguien que está imbuido de un comportamiento místico, por una serie de datos que se encuentran presentes en el propio relato de sus aventuras: el epíteto «perfecto» que se le otorga en la Tablilla I, que lo califica como un *Zadek,* «justo o santo hombre, que no nace sino que es creado, en parte por la asistencia del Dios y en parte por su propio esfuerzo» *(ibid.),* por la técnica especial (presionando la cabeza entre las rodillas) que usa para alcanzar los sueños (Tablilla IV, 3, 6); por la técnica combinada de llanto, ayuno y oración (Tablilla IX, 1-14) que usa para lograr el estado paranormal de la conciencia y las visiones que se relatan en las Tablillas IX-XI; por las referencias recurrentes a su apariencia ascética y su comportamiento en las Tablillas I y IX-X (vestido de pieles, pelo enmarañado, recorriendo el desierto) entre otras. Todo lo cual puede resultar bastante evidente, pero además podemos añadir que algunos pasajes del *Poema de Gilgamesh,* interpretados desde una perspectiva etnobotánica y psicofarmacológica, sugieren, con la ayuda de los mitos clásicos, la presencia de prácticas rituales relacionadas con plantas visionarias.

1. El guardián del Bosque de los Cedros

Uno de los episodios más conocidos, y seguramente de los más estudiados por su fuerte simbolismo, es el del viaje de Gilgamesh y su amigo Enkidu al Bosque de los Cedros, en cuya montaña habitaban los dioses, en donde se habrán de enfrentar al gigante Humbaba, que era su guardián y protector. En el *Poema de Gilgamesh* se dice que su boca era de fuego, su aliento la misma muerte, su grito como un diluvio, que oía en seiscientos kilómetros a la redonda cualquier sonido del bosque y tenía un rostro terrible y monstruoso (Bottéro, 1998: 104 ss.):

> Este Humbaba, cuando grita
> es el Espanto,
> su boca es de Fuego,
> su aliento la misma Muerte,
> oye en sesenta *beru*[7] a su alrededor
> todos los sonidos de su Bosque.
> ¿Quién entonces
> podrá penetrar en él hasta lo más profundo?
> ¡Terrible es su rostro
> y monstruoso!
> ¿Quién incluso entre los Igigi
> podrá hacerle frente?
> Para proteger los Cedros
> y para aterrorizar a la gente
> Enlil lo colocó allí
>
> (II, 5-10).

Se trata de la encarnación de una fuerza primordial de la naturaleza, imponente y agresiva, cuya misión es proteger los árboles sagrados por mandato del propio dios Enlil. Se decía que no había tenido padre ni madre y que había nacido en la montaña engendrado en un tiempo inmemorial por Utu, el Sol. En otra versión del Poema, el propio Humbaba dice haber nacido en una cueva en la montaña, lo que (cueva, montaña, árbol/bosque de cedros) evoca las tradiciones chamánicas sobre el *axis mundi.* Como también se decía que el *adyton* desde el que la Pitia vaticinaba en Delfos era un *omphalós,* el ombligo o centro del mundo, representado por una piedra cónica, donde se habían cruzado las dos águilas enviadas por Zeus desde dos puntos opuestos del universo. Un *axis mundi* que comunicaba el mundo de los hombres con el de las divinidades y la morada de los muertos.

Mesopotámicos y griegos parecen haber compartido unas mismas creencias sobre cosmogonía primitiva, tal vez derivadas de un pasado remoto de rituales y prácticas chamánicas (Wagner, 1984: 47 ss.), aunque muchos piensan en una contaminación de las creencias griegas con ideas procedentes del Próximo Oriente.

A Humbaba se le solía representar con cara de león, dientes de dragón, gruesa melena y enormes pies, y estaba formado por innumerables surcos, circunvalaciones al estilo de los pliegues del cerebro o los intestinos. Según una antigua versión sumeria del texto, se trata de un ser monstruoso y formidable, medio humano y medio divino, armado con los Siete Fulgores sobrenaturales, capaces de alejar y aterrorizar a cualquiera, y del que en otra ocasión se dice que el resplandor propio de un ser sobrenatural que luce causa fascinación:

> A Huwawa se le imaginaba, pues, envuelto por rayos luminosos, deslumbrantes pero temibles, que emanan de él, pero que también se pueden separar de él y hacerse independientes. Al defenderlo, mediante su luz agresiva, iluminan al mismo tiempo el bosque denso y tenebroso (Bottéro, 1998: 36 y 289, 293 n. 8).

A su boca de fuego, su voz de trueno y su aliento destructivo se añade la capacidad de petrificar con su sola visión, igual que la Gorgona Medusa. Su cara se transforma en una espantosa máscara cuando observa a Gilgamesh abatiendo los cedros. Máscara, distorsionada y horrible, que era muy conocida, ya que se reproducía en amuletos, y en la que algunos han visto un antecedente e incluso un modelo de la cabeza clásica de Medusa, un ser igualmente petrificante. Según F. Lara Peinado:

> Con Humbaba nos hallamos ante la figura simbólica y universal del dragón, animal fabuloso que se encuentra en la mayoría de los mitos y leyendas del mundo. Tal ser, Humbaba, es en el Poema la tipificación animal por excelencia, la más pura idea del adversario, en el mismo concepto que luego atribuiría la civilización cristiana al diablo. En el Poema, Humbaba aparece casi deificado, encargado por los dioses de guardar la morada sagrada de los mismos, idea que cuadra con una de las funciones simbólicas de los dragones: la vigilancia. Gilgamesh y Enkidu, al igual que tiempo después Apolo, Cadmo, Perseo y Sigfrido, sin olvidar a San Jorge y a San Miguel, vencen al dragón, logran domeñar a una fuerza del mal...
>
> En un momento determinado Gilgamesh concibe una serie de proyectos destinados a ganar inmensa gloria y hacer inmortal su nombre y el de su amigo. Logra convencer a Enkidu y así ambos héroes se aprestan a efectuar un largo y peligroso viaje, que contendrá –como todos los viajes heroicos– el sentido de la derrota del Mal, encarnado en el monstruo Humbaba, terrible

dragón, según se dijo, al que sólo se le podría hacer frente gracias a poderes mágicos o a la protección de los dioses.

Todos estos requisitos se dan en el episodio del Bosque de los Cedros, verdadera pieza maestra de «violencia sagrada». Dicha aventura equivalía explícitamente al intento de apoderarse de la inmortalidad. El Bosque era el País de la Vida, la tierra de los dioses inmortales, su escondida morada, plena de símbolos riquísimos para la mentalidad primitiva (Lara Peinado, 2008: 9 y 11).

2. La Montaña de los Dioses y la identidad oculta de Humbaba

En muchos mitos y leyendas de diferentes culturas, la montaña sagrada alberga en su cumbre un espacio propicio para la estancia de los dioses, mientras que a sus pies se abre el oscuro mundo subterráneo poblado por seres monstruosos. Ya que el monstruoso Humbaba había sido engendrado en una cueva en la Montaña, morada de los dioses, por el Sol, cabría preguntarse qué clase de criatura era. Al parecer, su esencia era divina, motivo por el cual ni los propios dioses podían hacerle frente. Pero un nacimiento en una cueva de una montaña como consecuencia de la acción del sol recuerda de cerca la génesis de algún tipo de planta o tal vez un hongo (aunque se pensaba que estos nacían de los rayos de la tormenta). Sobre todo si consideramos que haber sido engendrado en una cueva le acerca mucho a los seres del Inframundo y que los hongos son, seguramente, ya que crecen bajo tierra, uno de los más característicos de estos seres. ¿Poseía originariamente Humbaba una identidad botánica semejante? De hecho habitaba en un bosque de árboles sagrados a los que protegía, pero él mismo no era uno de ellos.

Pero ¿por qué eran sagrados los árboles? En el Libro de los Salmos (80, 10) aún se los denomina «divinos cedros» o «cedros de un dios». En el texto sumerio se utiliza el vocablo *ERIN,* y así los árboles *ERIN* parecen designar distintas especies de cedro (Hansman, 1976). Nuestra palabra «cedro» proviene del latín *cedrus,* que a su vez procede del griego *kedros,* con la que se denominaba también al enebro. Resulta interesante saber que el aceite destilado de algunos tipos de cedros y de los enebros contiene una esencia muy similar al thujol o tanacetol con propiedades estimulantes y psicoactivas (Albert-Puleo, 1978). Por otra parte, el denominado «cedro blanco» *(Juniperus oxycedrus),* que es mencionado en la mayor parte de las farmacopeas mesopotámicas (Contenau, 1939: 12), contiene en su esencia o

aceite los mismos principios básicos. Este tipo de árboles ha sido utilizado por la sibila Dainyal de las tribus del Hindu Kush que inhalaba el humo desprendido al quemar algunas de sus ramas, así como por los chamanes turcos, los mongoles Buriat o los druidas celtas (Godbey, 1930: 234 ss.). No sería extraño, por tanto, considerar que su protector fuera un espécimen de otra especia botánica de similares o más potentes características.

El aceite esencial de los cedros del Líbano era uno de los ingredientes fundamentales en las técnicas de momificación egipcias, y en dosis elevadas resulta neurotóxico (Baser y Demirqakmak, 1995).

> El cedro del Líbano ha sido citado en numerosas ocasiones en la religión y la mitología. Además de su importante papel en la epopeya de Gilgamesh, el cedro del Líbano es considerado como el árbol del mundo en varios pasajes mitológicos (Masri, 1995).

Según la mitología sumeria, Inanna, que en los himnos procedentes de Nipur es llamada «Señora del EDIN», adquiere el conocimiento después de comer de uno de esos cedros. Así que los cedros que guardaba Humbaba son también el Árbol del Conocimiento.

En la versión sumeria del Poema, Gilgamesh goza de la ayuda que le proporciona Utu en forma de «los Siete que brillan en el Cielo», lo que indica su naturaleza estelar, encargados de guiarle en su viaje. Se trata, en definitiva, de las Pléyades, que han de orientarle hasta alcanzar el Bosque de los Cedros, cuya localización resulta insegura (Bilic, 2007), aunque suele asumirse de forma generalizada que se encontraba en las montañas del Líbano. No obstante, se han propuesto otras localizaciones diferentes, como Elam, norte de Siria (Amanus), Dilmún o los Zagros (Hansman, 1976: 26 ss.; Bottéro, 1998: 37).

A lo largo de su viaje, cada noche, nuestro héroe sube a la cumbre de una montaña, y tras ofrecer a Shamash *mashatu,* una molienda aromática procedente de una planta, la «flor *mashutu»,* que se quemaba en ofrendas fumigadoras en rituales mánticos y que también se utilizaba como fumigación que protegía en los encantamientos dirigidos contra la brujería, obtiene un sueño premonitorio enviado por el dios. Después de atravesar siete montañas Gilgamesh y su compañero Enkidu llegan por fin al Bosque de los Cedros (que unos sitúan en el norte y otros en el este, mientras que en la versión A del Poema se menciona Arata, que parece situarse hacia el este

pero con un fuerte contenido mítico similar al de Dilmún, lugar en que se localiza el Paraíso sumerio):

> Hemos recorrido ya
> todas las etapas del camino.
> ¡He aquí el bosque ante nosotros!
> No nos marcharemos hasta haber cortado los Cedros.
> Y tú, amigo mío, experto en el combate,
> veterano de cien batallas,
> frotando tu cuerpo con plantas mágicas,
> ya no temas a la muerte
>
> (IV, 25).

Probablemente, la pregunta acerca de qué plantas mágicas se trataba quede durante mucho tiempo sin respuesta, si bien las solanáceas –que, debido a la alta toxicidad de sus alcaloides, suelen utilizarse tradicionalmente en forma de ungüentos que se frontan en las partes más sensibles de la piel– resultan ser unas buenas candidatas.

Una vez allí derrotan a Humbaba, no sin antes advertir una serie de cambios en él que llegan a asustar a Gilgamesh:

> Amigo mío,
> ¡el rostro de Humbaba ha cambiado!
> Y su talla
>
> (V, 14).

Desgraciadamente, en este punto la tablilla está deteriorada y muestra algunas lagunas. En cualquier caso, puesto que Gilgamesh se asusta ante los cambios que percibe en Humbaba, seguramente este se ha hecho más grande, y no más pequeño, lo que difícilmente habría podido asustar a nuestro héroe. Ver las cosas más grandes o más pequeñas suele responder a estados mentales ocasionados por la ingestión de ciertos hongos psicotrópicos, de lo que volveremos a hablar un poco más adelante.

El descubrimiento en 2011 de una tablilla del periodo neobabilónico en la que se ha conservado esta parte, antes perdida, del Poema ha venido a cambiar algunas de nuestras anteriores impresiones en la versión canónica:

> La adición más interesante para el conocimiento proporcionado por la nueva fuente es la continuación de la descripción del Bosque de los Cedros, uno de los pocos episodios en la poesía

> narrativa de Babilonia en el que se presta atención al paisaje. Los cedros gotean su savia aromática en cascadas (Ll 12-16), un tropo que gana poder desde la posición del incienso de cedro en Babilonia como un lujo raro importado desde lejos. La abundancia de materiales exóticos y costosos en tierras fabulosas es un motivo literario común. Tal vez lo más sorprendente es la revelación de que el Bosque de los Cedros fue, en la imaginación literaria babilonia, una densa selva habitada por fauna exótica y ruidosa (17-26). El parloteo de los monos, coro de cigarras y graznidos de muchos tipos de aves forma una sinfonía (o cacofonía) que a diario ha entretenido al guardián del bosque, Humbaba. El pasaje proporciona un contexto para el símil «como músicos» que se produce en un muy fragmentado contexto de la descripción de la versión hitita de la llegada de Gilgamesh y de Enkidu al Bosque de los Cedros. La orquesta selvática de Humbaba evoca esas imágenes que se encuentran en el antiguo arte del Cercano Oriente, de animales que tocan los instrumentos musicales. Humbaba no surge como un ogro bárbaro, sino como un gobernante extranjero entretenido con música en la corte a la manera de los reyes de Babilonia, pero la música de una especie más exótica, interpretada por una banda de músicos igualmente exóticos (Rawi-George, 2014: 74).

Parece ser, pues, que el carácter monstruoso originario de Humbaba tal y como lo describen los textos y la glíptica sumerios fue cambiando con el tiempo para adaptarse a gustos diríamos que más propios de la mentalidad babilónica bastantes siglos después. Una imagen civilizada que no termina de encajar con las atribuciones propias de las incontrolables fuerzas primordiales con que se le había, en un principio, caracterizado.

24. Máscara mesopotámica de Humbaba (Museo Británico, Londres).
© Album / CM Dixon / Heritage-Images.

Volviendo al relato, después del combate Humbaba es abatido, cortándole la cabeza, que Gilgamesh guarda en un bolsa de cuero (Shafeer, 1983: 309). No obstante, si era un gigante, ¿no sería su cabeza también gigantesca, así como el recipiente destinado a contenerla? Nada de esto se deduce del texto, por lo que cabe abrigar la sospecha de que su tamaño gigantesco no sea más que una metáfora, así como sus terribles poderes, de su verdadero carácter y naturaleza. También en un fragmento ugarítico del Poema, Gilgamesh y Enkidu quedan paralizados e inconscientes por el efecto que les provoca el

aura de Humbaba (George, 2003: 8), lo que recuerda un tanto la capacidad de petrificar de la famosa Medusa a aquellos que la miraran directamente. Pero los paralelismos continúan: al igual que Medusa «perdió la cabeza» a manos de Perseo, también habrá de perderla Humbaba. «Perder la cabeza», como ya hemos visto, puede resultar, por otra parte, una manera simbólica de referirse a un ritual de recolección de hongos visionarios en el que el «sombrerillo» es arrancado de su pie, como también la perdieron Orfeo, cuya cabeza siguió profetizando después de arrancada, igual que la perdió Penteo, que se opuso al culto de Dioniso, y cuya cabeza fue arrancada por su propia madre Ágave (Graves, 2007: 263).

Según nos muestra el relato, Humbaba era un gigante, un ser mitológico de gran tamaño. Estos gigantes son seres míticos que encontramos en muchas leyendas de diversas partes del mundo. Pero lo realmente curioso es que existe un mitologema universal en el que aparecen relacionados con sus opuestos, con seres, también míticos, de diminuto tamaño. Así, en el mito griego el gigante Anteo, hijo de Gea, la tierra, y Poseidón, estaba relacionado con los pigmeos, que, como hijos también de Gea, resultan ser sus hermanos. El esquema base de este mitologema es el siguiente:

1. En lugares remotos de la geografía mundial habitan pueblos de seres excepcionalmente pequeños, cuya estatura no guarda relación alguna con la de los enanos atróficos.

2. El único hecho destacable de estos pueblos, aparte de su estatura, es el episodio en que, de un modo u otro, tienen contacto, y por lo general conflicto, con determinadas aves, que suelen ser migratorias y que los griegos, entre otros, han establecido como grullas.

3. Existen divinidades o semidivinidades singulares con atributos de pigmeo que, sin embargo, comparten la capacidad de aumentar su tamaño. Estas figuras del mito acostumbran también ser hijos de la tierra.

Es mérito de J. A. González Celdrán (2002) haber contribuido a esclarecer en gran manera este mitologema al ponerlo en relación, tras comprobar detalladamente su amplia distribución cultural y geográfica, con los efectos de macropsia (ver las cosas más grandes de lo que son) y micropsia (por el contrario, ver las cosas más pequeñas) que produce la ingestión de *Amanita muscaria* y algunos otros hongos psicoactivos:

> ... de camino por Libia (Hércules) hubo de luchar contra un gigante macróptico hijo de la tierra, al que venció, para luego luchar contra una banda de diminutos seres micrópticos, los pigmeos, hermanos del anterior y tan unidos a él que acudieron en tropel para vengarlo. No hay otra traducción posible: con estos episodios el mito nos explica los efectos de la ingestión de la sagrada *Amanita muscaria.* Anteo y los pigmeos eran a un tiempo el hongo enteogénico, personificado en dos de sus efectos posibles, y encontrárselos era lo normal si el héroe acababa de abandonar el Jardín fúngico de las Hespérides (González Celdrán, 2002: 295).

3. Un vistazo a los mitos griegos

También en el Jardín de las Hespérides, según los mitos griegos, un dragón –como encarnación del centinela o guardián arquetípico– guardaba el mágico árbol de frutos dorados, al igual que otro dragón guardaba el Vellocino de Oro. Las Hespérides, que significan «las Vespertinas» o «las Occidentales», eran hijas de la Noche o de Héspero, según las versiones, y tenían a su cargo el cuidado del famoso jardín. Según otros testimonios, las Hespérides –unos seres que destacan por su voz, al igual que las sirenas, y que cambiaban de forma enloqueciendo a quienes las veían– custodiaban un jardín maravilloso lleno de fuentes de ambrosía, consagrado a Hera, porque la diosa había plantado allí las manzanas doradas que recibió de Gea como regalo de bodas. Se trata, qué duda cabe, del jardín paradisiaco y los alimentos (se decía que las propias manzanas podían tornar inmortal al que las comiera) que confieren la inmortalidad, un lugar, junto al que se encontraban también las Gorgonas, al tiempo celeste y subterráneo, un punto de conjunción de los extremos del universo (Aguirre Castro, 1996: 153 ss.).

Las similitudes entre la Gorgona Medusa y Humbaba hace tiempo que han sido señaladas. En 1934 un extenso artículo de Clark Hopkins en el *American Journal of Archeology* desgranaba los diversos elementos, iconográficos y literarios, que, de acuerdo con su análisis, se habían incorporado en el mito de Perseo y Medusa procedentes del famosos episodio del combate de Gilgamesh y Enkidu contra Humbaba por influencia de Asiria, a través de Fenicia y Chipre, que en el siglo VII a. C., cuando comienzan a realizarse las primeras representaciones de la Gorgona Medusa en el arte griego, estaba en todo su esplendor. Entre los iconográficos destacan dos principalmente: la propia cabeza de Medusa fuertemente inspirada en las representaciones próximo-orientales de la de Humbaba, así

como el arma que utiliza Perseo para matarla, una *harpe,* un arma curva que es también originaria del Próximo Oriente y se parece más a una hoz que a una espada. Ambas cabezas, por lo demás, tenían un valor apotropaico (Hopkins, 1934). Otros autores han visto también en las representaciones de la cabeza/máscara de Humbaba un antecedente e incluso un modelo de la cabeza clásica de Medusa, un ser igualmente petrificante (Cassin, 1968: 55 n. 8).

Según las descripciones, otra criatura monstruosa que se puede relacionar con el gigantesco Humbaba era Tifón, un colosal y espeluznante monstruo alado cuya estatura era tal que podía alcanzar las estrellas. Poseía cabezas de dragón por dedos y un gran número de serpientes se hallaba repartido entre sus muslos, con incluso más serpientes formando sus piernas a partir de estos. Tifón podía abrasar todo lo que se le opusiese con su ígnea mirada, así como vomitar fuego y lava por su boca, y crear huracanes y terremotos moviendo sus alas.

> Esquilo y Píndaro, que describen de manera muy semejante al monstruo, el uno en *Prometeo encadenado* (355 ss.) y el otro en la *Pítica* I, sobre todo, siguen básicamente a Hesíodo, y ambos sitúan el nacimiento del mismo en una gruta; se supone que se trata de la cueva Coricia, en Cilicia, región en cuya descripción no olvida Estrabón la referencia a Tifón (Silván Rodríguez, 2002: 150).

El mito tiene su origen en Anatolia y muestra gran paralelismo con el mito hitita de la serpiente Illuyanka, guardián de las aguas subterráneas, que consiguió vencer al Dios de la Tormenta para ser más tarde definitivamente derrotada por este. La cueva Coricia se situaba en Cilicia, en la costa meridional de Asia Menor, la administraba una tribu de la aldea de Licorea («la de los lobos») y constituía un pasaje hacia el dominio primordial de Apolo entre los hiperbóreos (González Celdrán, 2002: 240). Así que dicha cueva constituía un paso entre dos mundos distintos, el de la magia hiperbórea y el que caracteriza los poderes telúricos de Tifón, un monstruo nacido de la tierra (Gea).

Si volvemos por un instante al plano simbólico, una criatura nacida de la tierra puede ser una manera elíptica sumamente adecuada de referirse a una determinada planta u hongo dotada, en este caso, de características maravillosas. Su tamaño gigantesco nos acerca, una vez más, a los fenómenos de macropsia ocasionados por determinados hongos

alucinógenos. En este sentido, Tifón tiene cierta similitud con Anteo, otro gigante macróptico hijo también de la tierra aunque sin la naturaleza monstruosa de este. Por lo demás, Tifón es un monstruo alado lleno de serpientes, como la Gorgona, a la que en muchas ocasiones se la representa también provista de alas, sobre todo en los vasos griegos. La relación de las alas con el «vuelo mágico» provocado por la ingestión de hongos alucinógenos en los ritos ceremoniales de carácter chamánico es más que evidente, así como la de las serpientes con los poderes ctónicos de la naturaleza y todo tipo de venenos y toxinas. En un capítulo precedente hemos visto que, posiblemente, el mito de Tifón, monstruo creado por Gea tras la derrota de los Gigantes, nos esté indicando la resistencia de la vieja religión a desaparecer, y cómo Zeus combatió contra él armado también con una hoz (Apolodoro, *Bibl.,* I, 6, 3), lo que una vez más sugiere su naturaleza botánica.

Volviendo al *Poema de Gilgamesh,* en una plegaria hitita Humbaba es representado como un pájaro, lo que no cuadra mucho con su caracterización como gigante. Pero sabemos que los pájaros eran vistos por las gentes de muchas culturas preurbanas como manifestaciones chamánicas. Y Humbaba, según el mito, pertenece a los tiempos anteriores a la civilización. Por otra parte, de acuerdo con J. Derakhshani (1983), el nombre de Humbaba procedería de *–hauma-pána–,* el protector de la planta del haoma, el equivalente iranio al soma védico, aunque el debate sobre el origen de su nombre es considerable y no hay nada seguro al respecto, por lo que, aunque parezca muy aventurado, podría reforzar la interpretación botánica y etnomicológica de su naturaleza originaria, cercana a la de un hongo psicoactivo que crecía en la lejana y poco accesible montaña de los dioses.

En definitiva, el monstruoso protector de un bosque de árboles sagrados de mágicas propiedades muere tras perder la cabeza en manos de nuestro héroe, como Tifón, otro gigante con una posible identidad botánica originaria, o la Gorgona Medusa. ¿Simboliza, en realidad, la existencia de un hongo enteógeno u otro tipo de planta psicoactiva que lo habría sustituido posteriormente, y que crecía en el bosque, como manaba la ambrosía en el Jardín de las Hespérides? Al fin y al cabo, Gilgamesh fue en su busca para

realizar una proeza sobrehumana que lo equiparara a un dios, y una de las características principales de los dioses es la inmortalidad.

4. Camino del Paraíso

La versión canónica del *Poema de Gilgamesh* recoge varias tradiciones más antiguas, que durante generaciones debieron de ser transmitidas por vía oral antes de su fijación definitiva por escrito. Una de ellas es la búsqueda de Ut-Napishtim «el lejano», el único hombre al que los dioses le han concedido el don de la inmortalidad y que habita en los confines del mundo. Nuestro héroe comienza su búsqueda tras la muerte de su compañero y amigo Enkidu, abatido y obsesionado con la idea de su propia muerte. Para ello cruzará el vasto desierto infestado de leones hasta alcanzar el monte Mashu, coronado por dos elevadas cumbres gemelas, donde un oscuro y largo desfiladero es el itinerario que el Sol recorre cada día para alumbrar el mundo. Su acceso estaba guardado por los terribles hombres-escorpión (ejemplo de seres híbridos), que finalmente le indican el camino. Tras atravesar la oscuridad, Gilgamesh llega al mágico Jardín de los Dioses donde árboles, frutos y flores eran como piedras preciosas (y una vez más la evocación del Jardín de las Hespérides con sus frutos dorados se vuelve sugestiva). Está claro que cualquier intento de comprender la naturaleza física de tal Jardín está condenado al fracaso. De hecho, el lugar –que en las versiones más antiguas del Poema representa uno de los límites del mundo, en el que debía situarse el Paraíso, como el otro lo representa el Bosque de los Cedros, ya que la incorporación del episodio de Ut-Napishtim y el Diluvio parece un añadido posterior (Dickson, 2007: 195)– no parece ser otra cosa que el resultado de una experiencia visionaria.

Desgraciadamente, en esta parte, el documento original –la tablilla de arcilla– está roto, por lo que se ha perdido la mayor parte de su descripción. Resultará curioso saber que esta experiencia de Gilgamesh ha sido catalogada por los expertos en la materia como una «experiencia de muerte cercana» (Schroter-Kunhardt, 1993: 225) y que las investigaciones sobre este tipo de experiencias las vinculan también con el chamanismo y los estados de trance chamánicos (Green, 1998, 2001). Puesto que las

«experiencias de muerte cercana» y aquellas otras en las que el sujeto se percibe saliendo de su propio cuerpo han sido también experimentadas por personas invidentes, algunos investigadores han sugerido que tal vez se trate de un tipo de estado alterado de la consciencia capaz de provocar una visión sin la necesidad sensorial de los ojos (Ring y Cooper, 1997), al tiempo que también se ha señalado, por otra parte, que la administración de algunas sustancias alucinógenas, como la ketamina, pueden llegar a producir un tipo de experiencias muy similares (Jansen, 1997: 26).

En cualquier caso, las experiencias de «muerte cercana» parecen compartir con otras experiencias trascendentales –como los estados de trance chamánicos, entre otras– un cierto comportamiento neurofisiológico del cerebro (Jourdan, 1994). Incluso se ha sugerido que la glándula pineal pueda producir en determinadas circunstancias una sustancia similar a la dimetiltriptamina y que sea la responsable de producir tales experiencias (Hill-Persinger, 2003). Desde un punto de vista neurobiológico parece que el sistema límbico tiene bastante que ver:

> Es muy probable que las estructuras implicadas sean la amígdala, el hipocampo y partes de la corteza del lóbulo temporal que están en relación con la imagen corporal y con sensaciones visuales y vestibulares (equilibrio) que explicarían la sensación de flotar en el espacio y las percepciones visuales extraordinarias que estas experiencias acarrean (...) La implicación del lóbulo occipital estaría en función de la estimulación de áreas terciarias visuales de asociación, que también son capaces de producir alucinaciones visuales complejas (...) La percepción de luz puede estar también en relación con la estimulación del hipocampo (Rubia, 2009: 175 ss.).

La presencia de un ser espiritual, muy familiar en este tipo de experiencias, que suele resultar benévolo para el sujeto que las padece se concreta en este caso en la figura de Siduri-Sabitu, la tabernera divina, que aconsejará a Gilgamesh en su búsqueda de la inmortalidad. No obstante, de acuerdo con F. Lara Peinado:

> El poeta se atrevió a describir, si bien parco en palabras, una alucinante escenografía recorrida por Gilgamesh en busca de la inmortalidad, cuyo secreto conocía, sin embargo, uno de sus antepasados. El héroe, hambriento, soportando fríos y calores, vestido con harapos de pieles, cazando fieras, evitando peligros, viajará hacia el oeste en búsqueda de su antepasado, Utanapishtim, atravesando una geografía fantástica a la que todo lo humano le es ajeno. Su odisea terrestre lo lleva hasta el Océano, junto a las Aguas de la Muerte, detrás de las cuales espera hallar la luz que ahuyente de modo definitivo las tinieblas, y sobre todo su angustia, que siente clavada en

su estómago. Una mitología de pesadilla reemplaza a toda la realidad conocida (Lara Peinado, 2008: 12).

Tras la oscuridad, Gilgamesh se encuentra en medio de un jardín de vívidos colores. Precisamente esta es una de las visiones más frecuentes narradas por aquellos que han ingerido en un contexto, bien ceremonial o de investigación, determinadas sustancias psicoactivas, como ciertas drogas alucinógenas o los llamados enteógenos, o de quienes han experimentado episodios de muerte cercana. Por otra parte, no debemos tampoco perder de vista la teoría de que las muy similares visiones del Paraíso en muchas de las religiones del planeta, caracterizado en ellas como un huerto o espléndido jardín, con un estanque o un río bordeados de flores y árboles enjoyados, proceden, en realidad, de la visión inducida químicamente por una planta mágica o sagrada. De hecho hay toda una multitud de testimonios contemporáneos que lo corroboran; por ejemplo, el de R. Graves (1984a: 99 ss.; 2007: 259 ss.), nada sospechoso por otra parte de veleidades neochamánicas, y la iconografía conservada de diversas tradiciones culturales aporta el resto. Allí el alma permanece arrobada, extasiada de felicidad y de asombro, como el propio Gilgamesh en el Jardín de los Dioses:

Ante Gilgamesh apareció (un bosque de) árboles
de piedras preciosas.
Él avanzaba admirándolos.
El árbol cornalina tenía frutos
suspendidos en racimos que brillaban a su vista.
El árbol-lapislázuli lucía su follaje
y estaba cargado de frutos,
sonrientes a la mirada.
... Había cedros
... con troncos de mármol...
Larush marinos de piedras-sasu.
Como abrojos y espinas eran las piedras anzagulme.
Los algarrobos daban jadeíta
y había árboles de ágata... y de obsidiana...
Gilgamesh (mientras) los admiraba
levantó sus ojos...
y vio a una mujer...

(IX, V, 48; VI, 23-35).

Por supuesto, tales visiones pueden ser obtenidas por los místicos de cualquier época y lugar sin el empleo de una droga psicoactiva, bien mediante técnicas pasivas, como el aislamiento sensorial y apartar de la mente todo tipo de pensamientos («dejar la mente en blanco»), o activas, que suponen, por medio de técnicas determinadas de meditación, una concentración exclusiva y focalizada en un objeto concreto que puede ser una figura, una palabra, un sonido o la propia respiración, hasta que termina por desaparecer la percepción del yo y se produce la experiencia extática (Rubia, 2009: 167). No obstante, no parece que nuestro protagonista haya recurrido a este tipo de técnicas, o por lo menos no puede inferirse directamente de la lectura del texto, a no ser que interpretemos, tras su encuentro con los hombres-escorpión, su recorrido de doce dobles horas por la oscuridad profunda, siguiendo el camino nocturno del Sol, en un plano simbólico, como una alusión alegórica a una técnica de autoaislamiento:

> Al cabo de cinco horas dobles
> la oscuridad era densa, y luz no había:
> no le dejaba ver tras él.
> Al llegar a seis horas dobles
> la oscuridad era densa, y luz no había:
> no le dejaba ver tras él.
> Al llegar a siete dobles horas
> la oscuridad era densa, y luz no había:
> no le dejaba ver tras él.
> Al cabo de ocho dobles horas avanzaba deprisa,
> la oscuridad era densa, y luz no había:
> no le dejaba ver tras él
>
> (IX, 152-165).

Pero cabe aún otra interpretación posible de todo este pasaje del Poema. Hemos visto en un capítulo anterior cómo las visiones de seres híbridos, mitad hombre-mitad animal o combinaciones en un mismo ser de diferentes animales, pueden corresponder a determinados estados de percepción propios de fases avanzadas visionarias/alucinatorias, vinculados con estados de conciencia intensificada. ¿Pertenecen los hombres-escorpión[8] con los que se topa Gilgamesh y que le enseñan el camino nocturno del Sol a seres híbridos propios de este tipo de alucinaciones? Con el fin de no descartar ninguna posibilidad, podemos considerar que las privaciones a que se ve

sometido en su largo viaje por el desierto han podido activar en él determinados neurotransmisores que suelen actuar como endoalucinógenos, provocándole de esta forma un estado alterado de conciencia (Wallach, 2008) que explique su encuentro con los hombres-escorpión, el largo y oscuro viaje siguiendo el camino nocturno del Sol y la visión del Jardín de los Dioses que incluye su encuentro con Siduri-Sabitu. ¿Estaba Gilgamesh en una situación similar o ingirió tras sus largas penalidades, de forma voluntaria o no, alguna sustancia capaz de inducirle una visión como aquella? La respuesta a tales preguntas no es sencilla, ni será inmediata, ya que si bien el texto conservado no parece apoyar la segunda de estas opciones, no es menos cierto que existen lagunas en todo este pasaje, por lo que no podemos estar completamente seguros.

5. En el Jardín de los Dioses

A su llegada a aquel jardín Gilgamesh se encontró a una mujer. El Jardín encantado de las Piedras Preciosas, el Jardín de los Dioses, situado bajo la tutela de Siduri-Sabitu, divinidad dispensadora del Vino de la Vida Eterna, es un jardín mágico, como lo eran también los de Apolo y Artemis, y como tal no sería extraño que albergara por ello algún tipo de planta mágica capaz de modificar los estados de conciencia. Al parecer, su guardiana es una antigua divinidad marítima sumeria, que según otra tradición mesopotámica era la protectora del Árbol de la Vida, lo cual sugiere ciertas connotaciones botánicas y farmacológicas bien conocidas:

> Si Siduri figura en una historia en la que el objetivo del héroe es la búsqueda de la vida, debe haber sido considerada como la diosa o la ninfa en cuyas manos recaía esta disposición, o para emplear el simbolismo universalmente conocido, como la guardiana de los frutos de la vida y la fuente de la vida. En la serie de encantamientos, Surpu (II, 172) es llamada «diosa de la sabiduría, genio de la vida» *(il Siduri liptur il ¡star nimeqi il lamassi baldti),* y en una carta asiria tardía (Harper, V, 476, 20) su nombre se sitúa entre AnunTt, un nombre de Istar como reina de los cielos (consorte de Anu), y Mummu, dios de la sabiduría (...) Su asociación íntima y virtual intercambio con deidades serpiente, su personaje como diosa de la vida y la sabiduría, como deidad vid y como genio de la vida, como Esir, todo apunta en esa dirección. Como una ninfa virgen que es, naturalmente, se clasifica con las ninfas serpientes (Ginns) y princesas Naga de Oriente (Albright, 1920: 260 y 274).

La ninfa serpiente Siduri-Sabitu tenía por lo tanto una naturaleza compleja en la que destaca su papel como diosa de la sabiduría y aparece asociada con la vid y el Vino de los Dioses. ¿Era este vino especial? La pregunta tal vez no resulte superflua si consideramos que los antiguos mesopotámicos conocían también la existencia de otra diosa vinculada al vino. Se trata de Gesthinanna, hermana de Dumuzi, al que, en una variante del mito, rescató del Mundo Inferior (su nombre incluye el elemento *gestin* sumerio, que significa «uva», «viña» o «vino») . La traducción literal de Geshtinanna es «la vid frondosa», y ella se conoce popularmente por el epíteto *Ama-Geshtinna* («raíz de la vid» o «madre de todas las vides»). Puesto que Dumuzi fue originalmente una especie de espíritu del grano (de la cebada), su hermana ha representado un papel similar respecto a la vid. Así que tenemos dos divinidades femeninas relacionadas con el vino, pero solo en un caso parece que este sea el Vino de los Dioses.

Por otro lado, Ninkasi, una de las ocho deidades creadas por Ninhursag para sanar a Enki, era la diosa sumeria de la elaboración de la cerveza, así como de otros brebajes alcohólicos, y la que servía esta bebida a los mismos dioses. Su nombre significa «la señora que llena la boca» y su nacimiento se originó a partir de agua fresca burbujeante. Era la diosa creada para «satisfacer el deseo» y «saciar el corazón» y preparaba diariamente la bebida. Se conoce un «Himno a Ninkasi» que explica los procedimientos para fabricar la cerveza. Se trata de un poema hacia el 1800 a. C. que explica que el grano se convierte en pan al que se le añaden, antes de la fermentación, uvas y miel:

> Tú eres la que remoja la malta en una jarra,
> las olas se levantan, las ondas caen.
> Ninkasi, tú eres la que empapa la malta en una jarra,
> las olas se levantan, las ondas caen.
> Tú eres la que extiende la masa cocida en grandes esteras de caña,
> la frescura vence,
> Ninkasi, tú eres la que extiende la masa cocida en grandes esteras de caña,
> la frescura vence,
>
> Tú eres la que sostiene con ambas manos el gran mosto dulce,
> elaboración de la cerveza que con miel y el vino,
> es el mosto dulce al recipiente,
> Ninkasi... es el mosto dulce al recipiente.

La cuba de filtración, que hace un sonido agradable,
tú lo colocas adecuadamente en una gran cuba.
Ninkasi, la cuba de filtración, que hace un sonido agradable,
tú lo colocas adecuadamente en una gran cuba.

(Ed. Black *et al.,* 1998-2006).

Cervezas aromatizadas con miel no eran raras en la Antigüedad, como ya hemos visto. Pero si la miel que se agrega a la cerveza había fermentado previamente, se obtiene, de esta manera, una bebida mucho más fuerte. Distintos tipos de cervezas, mejor o peor elaboradas, podían degustarse en las tabernas, normalmente regidas por mujeres, que parecen haber sido también originariamente las encargadas de elaborar la cerveza, así como en los banquetes de reyes y dignatarios.

En su papel de «tabernera», Siduri-Sabitu desempeña una función un tanto especial, como escanciadora del Vino de la Vida Eterna, que, no obstante, no proporciona a Gilgamesh. Seguramente porque es un privilegio que corresponde a los dioses.

En un principio, Siduri-Sabitu desaconseja a Gilgamesh su búsqueda de la inmortalidad:

¿Por qué ese vagar,
Gilgamesh?
La vida sin fin que tú persigues
no la encontrarás jamás.
Cuando los dioses
crearon a los hombres
les asignaron la muerte,
se han guardado la inmortalidad
en su manos, en su poder

(Fr. Meisnner, Col. III, 1-14).

La pregunta es inevitable. ¿Cómo retuvieron los dioses entre sus manos la vida sin fin que le está vedada a Gilgamesh? ¿Escondieron tal vez al conocimiento de los mortales creados por ellos la existencia del Pan de la Vida y el Agua de la Vida? En cualquier caso, ante la insistencia de Gilgamesh, Siduri-Sabitu le indica el camino, aún no recorrido por ningún mortal:

Nunca Gilgamesh,
ha existido tal camino.
Desde los tiempos más remotos,
nunca nadie ha atravesado este Mar,
solo lo atraviesa Shamash el audaz.
Salvo él ¿quién podría hacerlo?
El paso es angosto,
el camino arduo:
Además, entre aquí y allí está el Agua de la Muerte,
que impide el acceso.
¿Como podrás tú Gilgamesh
atravesar este Mar?
¿Cuando llegues al Agua de la Muerte
qué harás?

(X, 20-25).

6. El barquero y las Aguas de la Muerte

Finalmente, Siduri-Sabitu comunica a Gilgamesh que para llegar hasta Ut-Napishtim «el lejano» debe encontrar primero al barquero Ur-Shanabi:

Sin embargo, Gilgamesh, existe Ur-Shanabi,
el barquero de Ut-Napishtim,
en compañía de Los de Piedra.
Está en el bosque
cortando ramas de cedro de pequeño tamaño.
¡Ve y preséntate ante él!
Si es posible haz el viaje con él,
de lo contrario, desanda el camino

(X, 27).

Uno de los traductores y editores del poema se pregunta sobre el sentido de esta recogida de ramas (Bottéro, 1998: 201 n. 223). La clave está, sin embargo, en la naturaleza de tal tipo de cedro. Puesto que el viaje de Gilgamesh parece haberle conducido hacia los confines del mundo, a las orillas del Océano, podemos descartar los cedros del Líbano. En efecto, este tipo de cedro, cuyo aceite esencial puede resultar neurotóxico en dosis elevadas, como ya hemos visto, se daba sobre todo en los bosques de las montañas del Líbano, Turquía y Siria, siendo su ambiente óptimo entre los 1.300 y 1.800 metros de altitud (Laws, 1976; Chaney y Basbous, 1978).

Pero Gilgamesh se encuentra a orillas del mar, por lo que los cedros cuyas pequeñas ramas recoge el barquero han de ser de otro tipo. En este sentido, conviene ahora recordar que, como ya hemos visto, la denominación de «cedro» se aplicaba a una cierta variedad de árboles. Uno de ellos es el denominado en los textos cuneiformes *erin-bad,* cedro blanco o *Juniperus oxycedrus,* también conocido como «junípero», «enebro albar» o «enebro de la nieve». Se trata de una especie de muy amplia difusión por toda la región mediterránea y a menudo se encuentra en bajas altitudes próximas al nivel del mar. Por el contrario, empieza a escasear a los 1.000 metros de altura. Su uso estaba muy desarrollado en la farmacopea mesopotámica, como también hemos comprobado más atrás, y formaba parte de los inciensos que inspiraban los oráculos de los sacerdotes *baru* en Babilonia y de los inciensos utilizados por los cananeos y otros pueblos del Próximo Oriente antiguo (Godbey, 1930: 236 ss.; Goetze, 1968-1969: 26).

Es probable, por tanto, que el barquero, que debía acompañar a Gilgamesh en su peligroso viaje por las Aguas de la Muerte, entendidas como un vasto e impenetrable Océano, se encontrara recogiendo pequeñas ramas de cedro blanco a fin de preparar con ellas una fumigación psicoactiva, tal vez en forma de incienso (si bien esto último no puede deducirse del texto). Ya que muchos de los episodios previos del relato están llenos de elementos claramente visionarios, tampoco esto ha de resultarnos muy desconcertante. Además, unos seres misteriosos, similares a estatuas de piedra animadas, que debían acompañarlos en el viaje y a los que finalmente Gilgamesh destroza, hacen ahora su aparición. ¿Quiénes o qué son realmente estos seres de piedra?

Para algunos estudiosos del tema se trataría de criaturas «infernales», relacionadas por tanto con el Inframundo, ya que, al fin y al cabo, son los encargados de conducir al barquero por las Aguas de la Muerte. En tal sentido, el autor de la reciente y magnífica traducción al español del Poema considera que parecen tener algo en común con la pervivencia de las imágenes tras la muerte en forma de efigie: siendo similares a

> una estatua funeraria, supremo honor que un difunto podía tener y por el cual sería recordado siempre y, por lo tanto, habría de gozar de mejor vida en el inframundo (Silva Castillo, 2016: 219 n. 110).

Estas Aguas de la Muerte, próximas al vasto Océano que pone término al mundo, pueden ser consideradas un lugar de tránsito, tanto hacia el Abismo Primordial sobre el que, según la cosmogonía mesopotámica, flotaba el cosmos como hacia el Paraíso, tradicionalmente localizado en Dilmún, por lo que pertenecen a una lejanía, uno de los confines de la tierra, que linda con otra realidad, aquella vinculada al Inframundo y la Ultratumba.

Estos «seres de piedra», al modo de estatuas animadas, como se les describe en la versión hitita del Poema, encargados de tirar de la barca de Ur-Shanabi por las Aguas de la Muerte, debieron de ser una especie de gigantes, aunque el texto no los describa como tales, habida cuenta de la longitud de las varas que Gilgamesh debe obtener en el bosque para, al utilizarlas como un bichero, poder desplazarse con la barca sin tocar las Aguas de la Muerte: cinco veces doce codos, a razón de 0,60 m por codo, que sería la profundidad máxima del fondo marino, ya que la idea de que sean simples remeros no parece muy apropiada, pues, por su peso, hundirían la barca.

Poco más es lo que se sabe de estos seres pétreos y gigantescos. Pero cabe aún una reflexión más: ¿el ser de piedra forma parte de su consustancial naturaleza, o alguien o algo los ha petrificado? En el primero de los casos podrían pertenecer, en calidad de seres míticos y legendarios, a los tiempos antediluvianos, como el propio Ut-Napihstim y su barquero. De no ser así, debieron de ser transformados en seres gigantescos de piedra.

Pero también las piedras, o al menos determinadas piedras, aquellas con un carácter sagrado o mágico, parecen poder ser relacionadas con hongos mágicos o sagrados de los cuales serían su trasunto. Teofrasto recoge una tradición según la cual:

> Cuando llueve mucho, nacen en un cierto lugar cercano al mar unos hongos que se petrifican por obra del sol *(Hist. pl.,* IV, 7, 2).

Otras piedras sagradas eran capaces de inducir visiones, como en el caso del sueño de Jacob:

> Estas piedras sagradas son un juego de palabras comunes en *petra* para «piedra» y variantes de *pitra,* que es la palabra hebrea para «hongo» *(ptr),* y ocurre ampliamente en todos los idiomas afroasiáticos, como indicando «ver, contemplar, explicar e interpretar», apareciendo en egipcio, nabateo, hebreo, arameo, fenicio, púnico y neopúnico. Una inscripción de un templo adivinatorio

del siglo VII en Ecrón, treinta y cinco kilómetros al suroeste de Jerusalén, lleva el nombre de una diosa cananea que se puede leer como Ptryh (pronunciado *pet-ree-yah)* con el final de la sílaba como un sufijo indicando divinidad, como en el nombre de Yahweh. Ptryh es una variante del ugarítico Pidray, la diosa de la iluminación y el relámpago, que era la hija de Baal-zeebud, el llamado Señor de las Moscas. La inscripción fue encontrada cerca de una estatuilla, probablemente de esta diosa, que exprime la leche de su pecho como la poción divina, y el templo contenía una serie de recipientes para beber, lo que sugiere que la poción era bebida allí. Sospechamos que el sacramento, por lo tanto, era visionario. Ya que la diosa es una personificación de hongo, no es de extrañar que los recipientes para su leche tengan una configuración similar a los hongos (Ruck *et al.,* 2011: 54; cfr.: Berlant, 2009).

Una «piedra animada» que aloja a un dios y abre la puerta de entrada a lo divino es una metáfora perfecta para un hongo psicoactivo (Ruck *et al.,* 2011: 55). Así que, de acuerdo con todo ello, los seres de piedra que ayudan a Ur-Shanabi, el barquero (una especie de psicopompo similar a Caronte), a cruzar las Aguas de la Muerte podrían representar, en el plano simbólico, la presencia de algún tipo de hongo visionario relacionado originalmente con los ritos de paso al Más Allá, aunque esta no sea más que una hipótesis de muy difícil verificación.

7. Ut-Napishtim y el Diluvio: incienso y visión de los dioses

Tras recorrer las Aguas de la Muerte, que recuerda el «paso acuático» del viaje iniciático del chamán al Inframundo, Gilgamesh escucha de Ut-Napishtim el relato sobre su inmortalidad. Al haberse salvado del Diluvio gracias al oportuno aviso del dios Ea, se le concedió finalmente, junto con su mujer, ser como dioses, pero vivir alejados, en los confines del mundo. En este punto, es preciso señalar que Ut-Napishtim es un héroe primordial en un mito relacionado con la Creación de la Humanidad, y que en muchas culturas tales mitos contienen claras alusiones a una planta mágica capaz de proporcionar el conocimiento y la inmortalidad. Tal planta no es otra que el Árbol de la Vida.

Por otra parte, Ut-Napishtim parece haber estado al corriente de los conocimientos botánicos y farmacológicos capaces de provocar la aparición de los dioses. En su relato a Gilgamesh explica que una vez terminado el Diluvio y después de que el cuervo que había soltado ya no volvió, era una señal inequívoca de que había encontrado tierra:

Entonces, lo dispersé todo a los cuatro vientos,
e hice un banquete para los dioses,
poniendo los manjares en la cima de la montaña.
Coloqué a cada lado siete vasos rituales,
y más atrás en el quemaperfumes
cimbo (pogon), cedro y mirto

(XI, 155 ss.).

Como vemos, el cedro forma parte del incienso y también la planta que el traductor del texto propone identificar como «cimbopogon», al parecer denominación erudita de una planta que podría ser cálamo o caña aromática *(Acorus calamus),* cuya raíz contiene asarona, un éter fenólico cristalino, que se encuentra en aceites esenciales de plantas como la *artemisia* vulgar y que en dosis elevadas produce alucinaciones (Ott, 1996: 359), y b-asarona, susceptible de convertirse en trimetilanfentamina, una sustancia con una potencia psicoactiva diez veces superior a la mescalina (Miller, 1995: 60). Según J. Bottéro (1998, 228 n. 278), estos versos parecen, por tanto, proceder de algún ritual o inspirarse en él. De ser cierto, estaríamos ante uno de los testimonios de la existencia de antiguos rituales mesopotámicos en los que se empleaban plantas de efectos psicoactivos.

Tras esto, no es raro que Ut-Napishtim tuviera una visión del propio dios Enlil subiendo a su barco para concederle la inmortalidad.

Entonces, Enlil
subió en el barco,
me tomó la mano
y me hizo subir con él.
Hizo que también subiera y se arrodillara
mi mujer, junto a mí.
Nos tocó en la frente
y de pie entre nosotros
nos bendijo en estos términos:
«Ut-Napishtim, hasta ahora
era sólo un ser humano;
en el futuro, él y su mujer
serán semejantes a nosotros, los dioses,
pero vivirán alejados,
en la Desembocadura de los Ríos».
De este modo, nos llevan
para instalarnos lejos,
en la Desembocadura de los Ríos.

Y ahora, Gilgamesh,
¿quién reunirá de nuevo
a los dioses en tu honor,
para que obtengas
la vida sin final que buscas?

(XI, 189 ss.).

Como ya vimos, la utilización de inciensos capaces de provocar visiones en el transcurso de algunos rituales había sido ya señalada por alguno de los grandes orientalistas de la segunda mitad del siglo XIX, aunque luego el tema no volviera a ser muy tratado. Inciensos psicoactivos destinados a provocar visiones fueron utilizados en el culto de Shamash, Astarté, Adón, Artemis o Tanit, entre otras divinidades (Wagner, 2010), como tendremos ocasión de comprobar también más adelante.

8. La planta que otorga la juventud

Tras su relato, Ut-Napishtim somete a Gilgamesh a una prueba que consiste en permanecer despierto seis días y siete noches, justo lo que había durado el Diluvio, lo que sugiere ciertas connotaciones iniciáticas. Como es bien sabido, la falta prolongada de sueño puede llegar a alterar el funcionamiento fisioquímico del cerebro produciendo estados alterados de conciencia y cierto tipo de visiones. No obstante, nuestro héroe fracasa al quedarse dormido al poco tiempo. En realidad, cae en un sueño profundo, casi letárgico, que dura siete días. Tras este fracaso, Gilgamesh se dispone a iniciar el camino de regreso cuando Ut-Napishtim le hace partícipe de un secreto de los dioses:

Gilgamesh, tú viniste aquí
con gran dolor y fatiga:
¿Qué te voy a dar
cuando regresas a tu país?
Voy a revelarte
un misterio,
a comunicarte un secreto de los dioses.
Se trata de una planta
con la raíz semejante a la del falso jazmín
y cuyas espinas
son como las de la zarza,

listas para pincharte las manos.
Si consigues hacerte con ella
habrás encontrado la Vida Prolongada

(XI, 264-270).

Todo este episodio de Gilgamesh y la búsqueda de la Planta Mágica parece una historia independiente del resto del Poema, en lo que están de acuerdo muchos de los que han tratado el tema. En realidad, puede tratarse de una historia original sobre la explicación de la extensa longevidad de las poblaciones antediluvianas, como alguien ha propuesto con bastante tino (Veenker, 1981). Si es así, su longevidad se explicaría por el acceso a un planta mágica que permitía alargar la juventud (la planta era conocida como *shibu issakhir amelu,* «El anciano se rejuvenece») antes de que los dioses la ocultaran en el Abzu, el abismo acuático primordial, tras las inundaciones del Diluvio. En los exorcismos mesopotámicos a menudo aparecen mencionadas «las plantas de las montañas y las plantas del abismo» como dos categorías de plantas mágicas, relacionadas ambas con los dioses, unas por medio de la Montaña, morada de las divinidades, las otras por medio del Abzu. Si esto es así, ya no hay que pensar en una planta exclusivamente acuática, sino que cualquier otra especie antediluviana pudo ser ocultada por los dioses en el Abzu, igual que los dioses griegos ocultaron néctar y ambrosía, que les hacía inmortales a los humanos.

En cualquier caso, no hay acuerdo sobre la identificación botánica de esta planta, capaz de rejuvenecer pero no de conceder la inmortalidad. No se trata, por tanto, ni del Árbol de la Vida, como en ocasiones se pretende aunque equivocadamente, ni de un enteógeno que lo represente, pero sí debía de poseer virtudes vigorizantes. Se ha pensado que podía ser alguna especie de *lycium,* plantas de la familia de las solanáceas de las que solo en Eurasia se dan unas diez especies, bien conocidas por la herbalística y la medicina antiguas. Para encontrar esta planta Gilgamesh ha de descender al abismal fondo del Abzu, el Mar Primordial situado debajo del mundo, según las concepciones cosmológicas mesopotámicas. Un viaje de tipo chamánico en busca de una planta mágica que puede devolver la juventud y prolongar la vida.

No obstante, tras haberla conseguido, mientras estaba tomando un descanso y dándose un baño en una poza de agua fresca, una serpiente, atraída por el olor de la planta, se la arrebató y a continuación mudó la piel, lo que en la Antigüedad se tenía por símbolo de rejuvenecimiento. Así que Gilgamesh ha de volver a Uruk sin ella:

Al oír esto, Gilgamesh
excavó un hoyo
para desenterrar
gruesas piedras
las cuales le arrastraron hasta el fondo del mar,
donde encontró la planta.
Se apoderó de ella
pese a los pinchazos.
Luego, tras liberar sus pies
de las pesadas piedras,
el mar
lo depositó en la orilla.
Y Gilgamesh le habló a él,
a Ur-Shanabi el Barquero,
«Ur-Shanabi, esta es la planta
contra el miedo a la muerte:
con ella se puede recobrar la vitalidad.
Voy a llevarla a Uruk, la de los cercados,
donde, para probar su eficacia,
haré que la tome un viejo,
porque su nombre es
“el viejo rejuvenece”.
Luego la tomaré yo mismo
para recuperar mi juventud».
Tras doscientos kilómetros
comieron algo,
después de trescientos más
acamparon.
Al ver Gilgamesh
un pozo de agua fresca,
entró en él
para bañarse.
Pero al olor de la planta
una serpiente
salió furtivamente de su madriguera
y se la llevó.
De regreso,
se quitó una piel

(XI, 265 ss.).

En la Antigüedad, como ya hemos visto, las serpientes están muy a menudo relacionadas con las toxinas y venenos, sobre todo vegetales, ya que se consideraba que podían tomar su veneno de las plantas, así como transmitirlo a ellas. El hecho de que mudaran la piel era, por otra parte, interpretado como un símbolo de muerte y resurrección espiritual. Por ello se las asociaba también con frecuencia con la inmortalidad y, por supuesto, con el Árbol de la Vida. Pero también se las relacionaba con los hongos y se pensaba que estos podían adquirir la toxina de la serpiente si esta se encontraba cerca.

Según la leyenda sumeria de Arata, que fue elevado al cielo por un águila en busca de una planta milagrosa que provocaba los nacimientos (lo que vuelve a recordarnos el viaje ascendente del chamán), el ave engañó a la serpiente, con la que previamente había llegado a un acuerdo, devorando luego a sus crías. Ahora bien, en el *Rig Veda* encontramos una clara relación entre el águila y soma, la bebida intoxicante que preside todo el ritual védico (Knipe, 1967: 328). Ya que, al margen de los debates sobre su identificación botánica, existe bastante acuerdo sobre las propiedades psicoactivas de la planta soma de la que se extraía la pócima ritual, otra pregunta surge casi inevitablemente: ¿representaba simbólicamente la serpiente de la leyenda de Arata alguna planta de estas características? ¿Necesitaba ingerirla el águila para alcanzar el éxito en su vuelo de ascenso hacia el cielo de los dioses?

De toda esta parte del Poema, llama la atención una cosa: habiendo visitado el Jardín de los Dioses, Gilgamesh no fue capaz de identificar el Árbol de la Vida, y su protectora, la diosa Siduri-Sabitu, no le proporcionó ninguna indicación al respecto. Tampoco lo hace Ut-Napishtim, que no menciona siquiera de qué manera los dioses le convirtieron en inmortal, aunque en otro mito mesopotámico que hemos visto en un capítulo anterior, el de Adapa, el protagonista, tras haber ascendido al Cielo, rehúsa la inmortalidad, engañado por el dios Ea, al no querer comer «el Pan de la Vida» ni beber «el Agua de la Vida». Al parecer, según vimos también, este Alimento de la Vida y el Agua de la Vida tenían propiedades mágicas y no era necesario ingerirlos para que surtieran efecto, pero estaban, en principio, reservados a los dioses. Tal es la forma en la que Innana logra salir del

Mundo Inferior: debe ser rociada con alimento de la vida y bebida de la vida, y así volverá a vivir. ¿Era el primitivo enteógeno mesopotámico algún tipo de solanácea psicoactiva? En cualquier caso, todo parece indicar que la élite religiosa había preservado para sí, en el momento de la redacción del Poema, si no antes, el conocimiento y el uso de los psicofármacos y los enteógenos, modificando de esta manera la tradición oral originaria.

---

5 Las ediciones utilizadas en este capítulo son las de Bottéro (1998), George (2003) y Silva Castillo (2010). Esta última es una reciente traducción directa desde el acadio al español.

6 Hemos tomado, en este punto, la traducción de Silva Castillo, en vez de «todas las cosas», que se lee en la mayoría de las restantes traducciones a diversas lenguas, ya que sus argumentos parecen sumamente convincentes, habida cuenta de que la historia del Diluvio se incorporó tardíamente al Poema y este concluía en principio con el episodio relacionado con la búsqueda de la planta de la Juventud, que Gilgamesh fue a buscar al fondo del Abzu, el Abismo primordial que constituía los «fundamentos de la tierra» según la cosmogonía mesopotámica.

7 Término acadio que se refiere a una medida de longitud que venía a equivaler a unos diez kilómetros.

8 Su nombre en acadio es *Girtablilu,* y aparecen en ocasiones representados en los sellos cilíndricos, aunque se sabe bastante poco sobre ellos.

7. Centauros, sátiros, ménades y la primitiva religión dionisiaca

M. P. Nilsson, el gran estudioso de la religión de la Grecia antigua, afirmaba:

> Hay en todo hombre, por humilde que sea su condición, un anhelo latente de comunión con lo divino, de sentirse elevado de lo temporal a lo espiritual. Esta forma de éxtasis encontró su heraldo en el dios que, junto a Apolo, se había grabado com mayor fuerza en el sentido religioso de la época: Dioniso (1925: 205).

Un éxtasis que tradicionalmente ha sido asociado con el consumo de vino, tal y como aparece reflejado en las pinturas de muchos vasos griegos, rodeado de su cortejo de sátiros y ménades. No obstante, la identificación originaria de Dioniso con la vid y el vino es más que dudosa. De hecho, las historias más antiguas sobre el origen de la vid y el vino no contemplan la presencia del dios:

> Hecateo de Mileto, al decir que la vid fue descubierta en Etolia, refiere lo siguiente: Oresteo, hijo de Decaulión, llegó a Etolia a través del reino, y su perra parió una rama; entonces él mandó que fuera enterrada, y de aquella rama nació una vid con muchos racimos; por este motivo llamó también a su hijo Fitio. Oineo, hijo de este último, fue llamado así por las vides (Ateneo, II, 35 a-b).

En otra ocasión es un pastor de Oineo o Eneo, que unas veces se llama Orista (forma derivada del nombre de Oresteo) y otras Estáfilo, quien, siguiendo a un macho cabrío, descubre los racimos de uva de una planta de vid de los que el animal se alimentaba (Sarmorini, 2001: 151).

El propio Homero no alude ni una sola vez a lo largo de toda su obra a que Dioniso fuera el responsable de la introducción del conocimiento de la vid y del vino entre los antiguos griegos. Y cuando más adelante el mito así lo reconoce, los resultados no fueron nada halagüeños:

> Muerto Erictonio y enterrado en el propio recinto sagrado de Atenea, ocupó el trono Pandíon; en su época llegaron al Ática Deméter y Dioniso. A Démeter la acogió Celeo en Eleusis, y a Dioniso, Icario, que recibió de sus manos una cepa de vid y aprendió las técnicas de producción del vino.

> Deseoso Icario de obsequiar a los hombres con los dones del dios, llegó junto a unos pastores, quienes, después de probar la bebida, la bebieron sin agua a placer y despreocupadamente, y creyendo que habían sido embrujados, lo mataron. Ya de día, recobrada la cordura, lo enterraron (Apolodoro, *Bibl.,* III, 14, 7).

Como se puede apreciar, la ingestión del vino sin rebajarlo con agua tuvo un efecto similar al que experimentaron las bacantes en la tragedia de Eurípides, cuando, impelidas por el furor de los ritos dionisiacos, dieron rienda suelta a sus correrías extáticas por la montaña que terminaron con la muerte de Penteo:

> Y sentado en lo alto, de lo alto arrojado a tierra cayó al suelo entre gemidos infinitos Penteo: iba aprendiendo que se encontraba cerca de desgracia.
>
> La madre, la primera, comenzó como sacerdotisa el sacrificio y cae sobre Penteo. Él arrancó de sus cabellos el gorro para que al reconocerlo la desdichada Ágave no le diera muerte y le dice, tocando su mejilla: «Soy yo, madre, tu hijo Penteo, al que pariste en el palacio de Equión: compadéceme, madre, no mates a tu hijo por mis pecados».
>
> Pero ella, echando espuma y girando sus pupilas extraviadas, no en uso de razón cual debería, por Baco estaba poseída y su hijo no lograba persuadirla. Tomando por el codo el brazo izquierdo y apretando el pie contra el costado del infortunado, arrancó el hombro, no usando su fuerza, sino que el dios hizo fácil el trabajo de sus manos. Ino entre tanto en el otro lado trabajaba desgarrando las carnes; y Autónoe y la tropa entera de las ménades se le echaba encima. Había al tiempo toda clase de clamores, gimiendo él mientras alentaba todavía y ellas lanzando gritos de victoria. Se llevaba una un codo, otra los pies junto con las botas y eran desnudados sus costados, desgarrados; y todas, ensangrentadas en sus manos, se arrojaban unas a otras cual pelota la carne de Penteo.
>
> Yace esparcido el cuerpo, parte bajo las rocas escarpadas, parte entre la espesura de los árboles del bosque, la búsqueda no es fácil: la cabeza miserable que acertó a coger su madre con las manos, tras clavarla en la punta de un tirso la lleva cual si fuera la de un león del monte por en medio del Citerón, dejando a sus hermanas en los coros de las ménades *(Bacantes,* 111 y ss.).

Un trance caracterizado por una excitación exasperada, gran vigor físico, estados alucinatorios e identificación mística con la divinidad. Para empezar, como señala G. Samorini:

> Sin embargo, es difícil creer que el vino puro por sí solo podría ser responsable de estos ataques de rabia, de locura y del éxtasis, frecuentemente reportados en la literatura y en la mitología griega. No hay ningún tipo de vino de uva que pueda justificar el furor y los raptos de ménades, las mujeres posesas que participan en el cortejo dionisíaco, poseídas por el dios mediante el consumo de sus bebidas sagradas (Samorini *et al.,* 1995: 314).

Un mito muy antiguo sobre Dioniso, el único que aparece en Homero, relata el enfrentamiento de Licurgo, el malvado rey de Tracia, con el dios y la matanza de las ninfas de Nisa, las nodrizas de Dioniso:

No, ni siquiera el hijo de Driante, el poderoso Licurgo, que entró en disputa con los dioses celestes, vivió largo tiempo, aquel que en una ocasión persiguió a las nodrizas del ebrio Dioniso por el sagrado Niseo, y todas a la vez dejaron caer sus tirsos a tierra al ser golpeadas por Licurgo, exterminador de guerreros, con la vara de aguijar bueyes *(Il.,* VI, 130-135).

El poeta Nono de Panópolis ha preservado en sus *Dionisiacas* este mito antiguo, y por él sabemos del caso de una de las nodrizas, llamada precisamente Ambrosía, que se transforma en la primera vid para escapar de las acometidas mortales de Licurgo:

No olvidó el hijo de Driante aquel primer combate, sino que, tomando de nuevo su hacha de boyero, marchó por segunda vez a la caza de los ejércitos de Bacantes en el interior del bosque (...) Mas el celeste Zeus proporcionó vigor y coraje para el combate a Ambrosía, que entonces danzó en éxtasis, poseída por la fuerza de la locura divina. Levantó una roca, lanzándola a Licurgo y sacudiendo su recio yelmo, que se desprendió de su cabellera. Pero éste, cobrando coraje a su vez, respondió a este ataque con una mellada roca aún mayor, que arrojó contra el pecho de la ninfa de ojos bovinos. Pero no acertó y con ira le dirigió estas palabras: «Ares, señor de la guerra, padre del poderoso Licurgo, mira con vergüenza a tu hijo, combatiendo con una insignificante mujer desarmada, en vez de luchar con Lieo. El ponto vence a mi hacha de boyero, porque entre las olas se oculta Dioniso y yo mismo lo he buscado sin resultado, y ahora regreso a mi ciudad dejando mi labor sin terminar».

Así habló. Y atando la cintura de Ambrosía con un lazo, intentó estrangular a la ninfa con sus propias manos. Quiso cargarla de grilletes y llevarla a su palacio como emigrante extranjera, presa en la guerra, para que aquella ninfa nodriza de Bromio le sirviera bajo los azotes de su vara de boyero. Mas ella se puso en pie, y Licurgo no pudo apresarla, ni teñir con sangre recién derramada su cabeza herida. No, pues Ambrosía, la de túnica azafranada, logró escapar de aquel hombre impío gracias a las plegarias a su madre la Tierra, para que le librara de Licurgo. En efecto, la Tierra, dispensadora de frutos, se abrió en dos y se tragó viva a Ambrosía, sierva de Bromio, en su amoroso regazo. La ninfa se hizo así invisible, transformando su cuerpo en el de una planta, pues se convirtió en una cepa de vid. Aun así, seguía hiriendo a Licurgo al enroscarse a su cuello, apretando con un nudo asfixiante su garganta. De esta manera combatía con sus letales racimos, tras haber usado el tirso (XXI, 1-35).

De acuerdo con esta historia, el antepasado mítico de la vid es la ninfa Ambrosía, una de las nodrizas de Dioniso, y claro trasunto del alimento de los dioses que confiere la inmortalidad.

El mismo autor recoge un mito muy antiguo sobre el descubrimiento de la vid, en el que Dioniso aprende de una serpiente a reconocer las cepas llenas de racimos de uvas:

Pero entre los poetas existe una leyenda más antigua. Cuentan que una vez el fructífero licor olímpico cayó sobre la tierra y produjo la bebida báquica de la uva. Entre las rocas, el fruto de estación creció por sí solo, sin necesidad de cuidado. Pero aún no tenía el nombre de vid. Entre las

malezas, junto a los sinuosos apios surgió lozana y salvaje esa planta que en sus hojas tenía la virtud de producir vino. De ella apareció el húmedo e hinchado zumo de su rocío. Un enorme conjunto de vides en fila crecía. Y un racimo errante enrojecía a otro en sus sacudidas. En los dolores de parto surgía uno semiformado y en la piel de sus frutos se veía el color púrpura veteado. Entre tanto, otro se emblanquecía con el color de la espuma. Muchos de doradas tonalidades se apretujaban entre sí. Y a causa de sus pétalos, productores de vino, el vecino olivo embriagaba su ilustre fruto. Un súbito aire negro se extendía sobre otros racimos de color plateado. El fruto de la uva estaba cargado por el jugo de la vid y con espiralada forma coronaba al pino, que se hallaba frente a él, mediante la sombra de su planta cubierta de verdín, para deleitar el corazón de Pan. Bóreas sacudía el abeto, que acercaba sus ramas a los ramos de vid y bañaba su perfumada cabellera en el color de la sangre. Y una serpiente, enroscada en torno del árbol con sus curvos anillos, chupaba el sabroso néctar del jugoso fruto. Tras succionar la poción báquica con terribles mandíbulas, enrojecía su trompa gracias a las gotas de color púrpura mientras la bebida del racimo entraba en su garganta. Al verla el dios que anda por los montes se maravilló por la trompa del reptil enrojecida de vino. Pero cuando la moteada serpiente advirtió a Evio, enroscó su movediza cola de jaspeadas escamas para ocultarse en un profundo agujero en la piedra que le servía de cueva.

Finalmente, cuando Baco observó los racimos en cintos de rojo jugo, comprendió los antiguos oráculos de la profética Rea. Entonces, excavó la roca hasta hacer un hoyo en el fondo de la piedra mediante la filosa punta de un pico que hiende la tierra. Pulió las paredes de la profunda cavidad y construyó un foso con la forma de una cuba; luego convirtió su tirso en una hoz de borde ganchudo, con la que cosechó los recién florecidos racimos (XII, 293-362).

El hecho de que una serpiente se enrosque en el árbol en torno al cual crecen las vides puede sugerir las virtudes farmacológicas (en este caso embriagantes) del fruto y su jugo, o que en el vino hay una droga, un *pharmakon,* o ambas cosas a la vez, lo que parece quedar reforzado por el hecho de que la primera planta, aún silvestre, naciera de néctar, la bebida de los dioses, derramado en la tierra.

1. Sátiros y Centauros

Curiosamente, las descripciones y representaciones más antiguas de Dioniso no lo asocian a la vid y sí, en cambio, a otros vegetales, como la hiedra o la adormidera. Más adelante estudiaremos este punto con más detalle. Ahora volvamos la mirada hacia algunos de los seres primitivos que los antiguos griegos asociaban con Dioniso.

Formando parte de su cortejo figuran desde un principio los sátiros, seres fantásticos mitad hombre mitad cabra que se encontraban poseídos de un furor sexual considerable. Uno de los más conocidos de todos ellos, y al que

algunas tradiciones convierten incluso en el mismísimo fundador de la tribu de los sátiros, fue Sileno, que había sido preceptor del propio Dioniso de niño y por lo tanto se había ocupado de su educación. Algo que, por otro lado, no termina de encajar con el aspecto de viejo borrachín con el que insisten en presentárnoslo nuestras fuentes, tanto literarias como iconográficas. Se decía que era hijo de Pan o de Hermes y de una ninfa, o que había sido engendrado de la sangre de Urano al ser mutilado por Cronos, y que, cuando se embriagaba, lo cual sucedía con frecuencia, poseía una sabiduría especial y el don de la profecía, todo ello difícilmente adquirible mediante la simple ingestión de vino, por más que se beba, sino más bien lo contrario. Fueron sus dotes proféticas, precisamente, las que le llevaron a profetizar para el rey Midas, episodio del que existen diversas versiones.

Otro sátiro, igualmente célebre, fue Marsias, originario de Frigia, como Sabacio, la divinidad que se considera precursor de Dioniso en la Hélade, y al que se atribuía la invención de la flauta de doble tubo, o *aulós,* aunque otras versiones la atribuyen a Atenea, que, tras observar cómo se desfiguraba su rostro al soplar el instrumento, se deshizo enfadada de él arrojándolo lejos de sí, y Marsias la recogió. Después de su duelo musical con Apolo, que resultó vencedor con la lira, fue colgado en un pino y desollado por el dios. Ni que decir tiene que ambas, lira y flauta, son consideradas en sus orígenes instrumentos sagrados, como sagrada era la música que producían, y que tanto la música como la poesía, a la que a menudo acompañaba, eran consideradas por los antiguos griegos artes, no tanto propias del conocimiento cuanto de la inspiración. Pero este triunfo de Apolo sobre Marsias también está simbolizando el triunfo de la nueva religión sobre la antigua, como ocurre también con su victoria sobre Pitón, el monstruo serpentinio, que es derrotado y expulsado de su caverna en Delfos.

Volviendo de nuevo a Sileno, el preceptor y compañero de fatigas de Dioniso, se decía que le había protegido de las iras de Hera y ayudado en el combate contra los Gigantes. También se le atribuía haber engendrado junto con una ninfa de los fresnos al centauro Folo, lo que nos da pie para hablar ahora de estas criaturas (Bremmer, 2012), los más prominentes habitantes mitológicos de las montañas, que sin embargo han atraído relativamente poco la atención de los investigadores.

Ya en la más antigua literatura griega se les caracteriza por poseer una naturaleza salvaje y carecer de aquellas cualidades propias de las gentes civilizadas. Aunque en los textos de Homero nunca se los denomina «Centauros», en ocasiones se alude a ellos como «animales salvajes propios de la montaña», por lo que su existencia debe ser anterior, como prueba el descubrimiento en Lefkandi, una localidad de Eubea, de una terracota que representa un Centauro fechada en la segunda mitad del siglo X a. C., y la aparición de un Centauro en el fondo de un plato chipriota de finales del siglo X A. C. (ya en el siglo VIII a. C. aparecen sus representaciones en vasos y estatuillas procedentes del Ática y de Olimpia). Así que el mito de los Centauros tiene que ser anterior a Homero y ha podido originarse durante la Edad Oscura griega, si no incluso antes. Curiosamente algunos de los epítetos más tempranos que se utilizan para describirlos en su naturaleza animal y no civilizada se refieren a ellos como «peludos», «de pelambre negra», «con el cuello peludo», siendo este último normalmente utilizado para referirse a los osos y no a los caballos (Bremmer, 2012: 28).

El episodio más famoso en que intervienen estas criaturas fabulosas, mitad hombres mitad caballos, que habitaban las montañas de Tesalia –tal vez miembros de alguna tribu prehelénica como creían Robert Graves y Mary Renault–, es el de los esponsales de Pirítoo, rey de los Lapitas, con Hipodamía, literalmente «la domadora de caballos» (Wagner, 2020). Según parece, de acuerdo con la versión más extendida de este episodio, al no estar acostumbrados a beber vino, se emborracharon de tal forma que su jefe Eurición intentó violar a la novia, mientras los demás Centauros intentaban hacer lo mismo con las jóvenes presentes en el festejo. Teseo o Heracles ayudaron a combatirlos, según sabemos por diversas tradiciones, y de ahí nacería la enemistad entre Lapitas y Centauros. Pero lo cierto es que existen indicios de roces anteriores (Homero, *Il.,* 1267 ss.) que habrían terminado por desencadenar el célebre enfrentamiento que sirvió, entre otras cosas, para que los atenienses decoraran el frontón del Partenón con la famosa escena del combate entre Lapitas y Centauros, y que venía a simbolizar también el triunfo de los civilizados griegos sobre los bárbaros orientales.

Aunque lo cierto es que hay distintas versiones de este episodio, que no siempre coinciden con las bodas, sino también, en algún caso, con el

nacimiento del hijo de Pirítoo e Hipodamía, como la que sigue:

> Y los que dominaban Argisa y moraban Girtone, Orte, Elone y la blanca ciudad de Oloosón, a éstos los acaudillaba el desafiante Polipetes, hijo de Pirítoo, a quien el inmortal Zeus había engendrado. Lo había concebido de Pirítoo la gloriosa Hipodamía el día en que éste tomó venganza de los velludos centauros y los expulsó del Pelión (Homero, *Il.,* II, 738-743).

Y en las más antiguas, Eurition se presenta solo, comportándose de una forma totalmente inadecuada:

> El vino también trastornó al centauro Eurition, el muy famoso, en el palacio del magnánimo Pirítoo, cuando fue a visitar a los lápitas. Y en cuanto él embriagó su mente con el vino, acometió sus desmanes en la mansión de Pirítoo. Pero la indignación sacudió a los héroes y se abalanzaron contra él, lo arrastraron por el atrio hasta echarlo y le cortaron con el cruel bronce las orejas y la nariz. Y él se fue con la mente enloquecida arrastrando su perdición. Desde ese lance se fraguó el odio entre los centauros y los hombres y aquél, por sí mismo, se buscó la ruina, por emborracharse (Homero, *Od.,* XXI, 295).

Como podemos apreciar, de acuerdo con esta narración, el enfrentamiento final entre Centauros y Lapitas se produce tras el castigo, por cierto, con claras resonancias orientales (constituía una forma típica de castigo de determinados delitos entre los asirios y los persas, que debieron tomarlo de estos), que sufre Pirítoo.

> La boda parece haberse convertido en el escenario de la gran confrontación sólo al principio del siglo V, cuando se menciona, por primera vez, en un fragmento de Píndaro (F 166 Maehler), que probablemente perteneció a un poema sobre la boda de Pirítoo. Más o menos al mismo tiempo que vemos cómo la batalla de la boda aparece en vasos áticos, donde puede leerse también como un reflejo de la batalla de los griegos contra los bárbaros Persas (Bremmer, 2012: 37).

En cualquier caso, al margen de que el acontecimiento fuera o no una boda, lo cierto es que el vino aparece como el responsable último del comportamiento extremadamente desenfrenado de los Centauros.

Los Centauros del Peloponeso, por otra parte, eran una tribu de seres salvajes de Arcadia, mitad hombre mitad caballo, como sus congéneres tesalios, que lucharon con Heracles por el vino que su hermano Folo había ofrecido en hospitalidad al héroe. La mayoría de ellos fueron muertos en la batalla que siguió, derribados por sus flechas. Los pocos supervivientes huyeron a la península en el sur de Laconia o a Eleusis, donde les dio refugio Poseidón:

> Heracles a su paso por Fóloe se hospedó en casa del centauro Folo, un hijo de Sileno y de una ninfa melia. Éste ofreció a Heracles carne asada, mientras que él mismo se la servía cruda. Al pedirle vino Heracles, le dijo que temía abrir la tinaja que era propiedad común de los centauros. Sin embargo, Heracles, animándole a que no tuviera miedo, la abrió y no mucho después los centauros, sintiendo el olor, se presentaron en la cueva de Folo armados con piedras y palos. A los primeros que se atrevieron a entrar, Anquio y Agrio, Heracles los rechazó arrojando contra ellos tizones, y a los demás los persiguió hasta Malea disparándoles flechas. Desde allí corrieron a refugiarse junto a Quirón, que, expulsado del monte Pelión por los lapitas, se había instalado cerca de Malea. Al disparar Heracles contra los que se habían agrupado en torno de éste, lanzó una flecha que, tras atravesar el brazo de Élato, fue a clavarse en la rodilla de Quirón; apenado por ello Heracles, corriendo hacia él le extrajo la flecha y le aplicó un ungüento que le dio Quirón. Éste, ya que la herida que tenía era incurable, se retiró a la cueva; y allí, como deseaba morir y no podía por ser inmortal, Prometeo se ofreció a Zeus para ser él mismo inmortal en lugar de aquél, y de este modo consiguió morir. Los demás centauros huyeron cada uno a un sitio: unos se dirigieron al monte Malea, Eurition a Fóloe y Neso al río Eveno. A los restantes los acogió Posidón en Eleusis y los ocultó en un monte (Apolodoro, *Bibl.,* II, 5, 4).

Estos Centauros del Peloponeso parecen ser muy distintos de los Centauros de Tesalia en el norte de Grecia, a pesar de que un buen número de autores clásicos asimile sus historias. Pero en ambas ocasiones se produce una desproporcionada y furiosa reacción de estas criaturas ante el vino. Lo cual no es de extrañar, ya que las montañas no son aptas para el cultivo de la vid, por lo que difícilmente podrían conocer el vino en su hábitat originario. Así que cuando mitos y leyendas insisten en que adoraban a Dioniso, era seguramente más en su carácter de divinidad propiciadora del trance extático (Hernández de la Fuente, 2017: 48) que como dios del vino.

Otro de estos Centauros lascivos era Oreio, según Diodoro (IV, 12, 3), cuya madre, la ninfa Mykale, lleva un nombre que deriva de la raíz *mykes* –«hongo»– y está relacionada también con los conocimientos herbarios y la hechicería, pues se decía de ella que había hecho descender la Luna del cielo, de acuerdo a lo que narra Ovidio *(Met.,* XII, 262). Según Pausanias (III, 18, 10-16), entre las escenas representadas en el trono de Apolo en Amiclas, cerca de Esparta, hay relieves de la batalla de los Centauros en la cueva de Folo y también estaba representada la pelea entre Heracles y el centauro Oreio, cuyo nombre evoca una vez más a la montaña. Esta lucha con los Centauros dio lugar a la creación de los «Misterios Menores», por los que Deméter pretende purificar a Heracles de la sangre que había derramado en contra de su propia voluntad (Apolodoro, *Bibl.,* II, 5, 4;

Diodoro, IV, 14; Eurípides, *Herc. Fur.,* 364; Teócrito, VII, 150; Apolonio de Rodas, I, 127; Pausanias, VIII, 24, 2; Ovidio, *Met.,* IX, 192).

Hay algo, sin embargo, que no cuadra en estas historias. ¿Cómo es posible que los Centauros desconocieran el vino cuando, precisamente, según la tradición, adoraban a Dioniso? Solo hay una forma razonable de resolver este enigma, aquella que apunta a la naturaleza originaria de esta divinidad. Antes de convertirse en el dios del vino, Dioniso parece haber tenido una naturaleza botánica distinta. Pero ¿cuál?

2. Quirón

No todos los Centauros hacían gala de un comportamiento tan agresivo y desordenado. Quirón, el preceptor de Asclepio, Teseo, Jasón, Aquiles y tantos otros héroes, y el mismo Folo eran distintos. Amables, hospitalarios y al parecer sabios, al menos en el caso de Quirón. También sus ancestros eran distintos: mientras que la mayoría de los Centauros son descendientes, en último término, de Ixión, Quirón, por el contrario, era hijo de Cronos y de una oceánide, hija pues de Océano, Filira, y pertenece por tanto, en calidad de hermanastro de Zeus, al tiempo anterior al encumbramiento de las divinidades olímpicas. Tanto Quirón como su mujer, Cariclo, ninfa del monte Pelión, aparecen representados entre los dioses en el célebre «Vaso François», lo que constituye otra clara indicación de su posición especial comparados con los otros Centauros. Folo, por su parte, era hijo de Sileno y de una ninfa.

Este Quirón (Wagner, 2010), al que Homero llama «el más justo de los Centauros» *(Il.,* XI, 832), residía habitualmente en una cueva del monte Pelión, en Tesalia, un lugar famoso en la Antigüedad por su abundancia en todo tipo de plantas medicinales y mágicas, muchas de las cuales aún se dan en la actualidad (Brussel, 2005: 174-202). Su propia madre ostenta una identidad botánica, ya que Filira significa «árbol del tilo», por lo que se sospecha que fue ella quien le proporcionó su conocimiento de las artes curativas y de las plantas medicinales. Se trata de un ser sabio y bondadoso, amigo de los humanos, a diferencia de los demás Centauros:

> Quisiera, si es que debo expresar con mi lengua esta súplica de todos compartida, que estuviera vivo todavía el difunto Quirón, hijo de Filira y vástago prepotente de Cronos Uránida, y que de las cañadas del Pelión se enseñoreara aún ese Centauro montaraz, dueño de un ánimo filantrópico. Por serlo, crio antaño al artífice del alivio, que a los miembros fortalece, al buen Asclepio, héroe protector contra dolencias de toda condición (Píndaro, *Pit.,* 3, 1-7).

En el mito, Quirón está muy relacionado con la botánica en muchos aspectos; de ahí seguramente su carácter de sanador y primer maestro de la medicina, epíteto por el que, sin embargo, nunca se le señala, pues enseñó tal conocimiento al mismísimo Asclepio, hijo del dios Apolo, y no debemos olvidar que la medicina primitiva es, sobre todo, un compendio de remedios botánicos:

> Además de éstas (Leucipo) engendró a Arsínoe, quien de su unión con Apolo engendró a Asclepio; no obstante algunos dicen que Asclepio no era hijo de Arsínoe, la hija de Leucipo, sino de Corónide, la hija de Flegias, de Tesalia. También afirman que Apolo se enamoró de ella y que de inmediato le hizo el amor; pero ella en contra del parecer de su padre eligió a Isquis, el hermano de Cefeo, y se unió a él. Entonces Apolo maldijo al cuervo que le había dado la noticia y lo convirtió de blanco que era en negro y a Corónide la mató. Mientras estaba siendo incinerada, Apolo apartó a la criatura de la pira y se la llevó al centauro Quirón, quien lo crió a su lado y le enseñó el arte de la medicina y de la caza. Convertido en cirujano y llegado en el ejercicio de su arte a la cumbre, no sólo impedía que murieran algunos, sino que incluso lograba resucitar a los muertos: pues había obtenido de Atenea la sangre manada de las venas de la Górgona, y utilizaba la procedente de las venas de la parte izquierda para causar daño a los hombres y la de la parte derecha para sanarlos, y por este motivo lograba resucitar a los muertos (Apolodoro, *Bibl.,* III, 10, 3).

Según podemos apreciar, este carácter de nigromante de Asclepio está directamente relacionado con la sangre de la petrificante Gorgona, lo que permite abrigar la sospecha de que se tratase, por tanto, de alguna droga o *pharmakon* elaborada a partir de una planta sagrada o de un hongo visionario. De acuerdo con Eurípides *(Ion,* 1002 ss.), Palas había entregado también a Erictonio dos gotas de sangre de la Gorgona, una para ocasionar la muerte y otra para curar las enfermedades. Pero una droga capaz de devolver la vida a los muertos se parece mucho a los alimentos de los dioses que les proporcionaban la inmortalidad.

Según otra tradición ampliamente extendida, Quirón habría sido también el preceptor de Jasón, el héroe de Yolcos, un puerto cercano al monte Pelión, que dirigió la expedición de los Argonautas en busca del Vellocino de Oro:

Quirón, de honda sabiduría, crio a Jasón dentro de su rocosa guarida y, más tarde, enseñó a Asclepio el uso de las medicinas que requieren suave tacto (Píndaro, *Nem.,* III, 54).

Este, por otra parte, lo reconocía con orgullo:

Aseguro que daré prueba de las enseñanzas de Quirón, pues vengo de su antro, morada de Cariclo y Filira, donde me criaron las benditas hijas del Centauro (Píndaro, *Pit.,* IV, 101).

El mismo Quirón despidió desde la orilla la expedición de los Agonautas:

Todos los dioses aquel día contemplaban desde el cielo la nave y el grupo de hombres semidivinos, los mejores que entonces navegaban en altamar. Desde las más altas atalayas las ninfas Pelíades se pasmaban admirando la obra de Atenea Itónida y a los héroes aquellos que movían en sus manos los remos.

A su vez desde su extrema montaña había bajado hasta el mar Quirón Filírida. Se mojaba las patas en la espumante lengua de las olas y, agitando muchas veces su robusto brazo, deseó un regreso feliz a los que se iban. Junto a él su esposa, que llevaba en brazos a Aquiles, el hijo de Peleo, temía por la suerte del padre de este (Apolonio de Rodas, *Arg.,* 550 ss.).

Por cierto que Jasón, que realizó un viaje por mar a los confines del mundo para encontrar y desposar a una hechicera que le ayudaría a apoderarse del dorado vellocino, vigilado por un dragón que escupe fuego por su boca, posee un nombre que le vincula con los conocimientos que le valieron la fama a su preceptor, ya que la raíz -*iao, io*- designa «veneno», «droga».

El nombre de Jasón es probablemente una versión masculina de Jaso, la diosa de la curación (Ruck, 1976: 235).

Pero según sabemos fue el propio Quirón quien le puso ese nombre:

Cuando el divino Centauro me llamaba me daba el nombre de Jasón (Píndaro, *Pit.,* IV, 121 ss.).

A Quirón frecuentemente se le representa de forma diferente a los demás Centauros, con piernas humanas:

Hay un Centauro que no tiene todas las patas de caballo, sino que las de delante son piernas humanas... Se dice sobre el Centauro que es Quirón, ido ya de entre los hombres y recibido entre los dioses como compañero, que viene a consolar a Aquiles en su pena (Pausanias, V, 18, 7).

El mismo Quirón dio su nombre a una raíz y a una planta de amplios efectos curativos, una panacea, como recoge Teofrasto:

> Hay también muchas especies de «curalotodo», lecherina y otras hierbas. En primer lugar, llaman «curalotodo» a una planta de Siria, de la que hemos hablado poco antes. Pero hay otras tres: el «curalotodo» de Quirón, el de Asclepio y el de Heracles. El de Quirón tiene la hoja semejante a la romaza hortense, pero mayor y más áspera, una flor dorada y una raíz pequeña. Gusta muchísimo de los terrenos pingües. Se emplea contra la mordedura de las serpientes, de las arañas, de las víboras y otros reptiles, administrándolo con vino o aplicándolo a la parte afectada la planta mezclada con aceite. Cuando se trata de la mordedura de una víbora, se emplea un emplasto de la planta y se da también a beber mezclado con vinagre. Dicen también que es bueno para las llagas, si se mezcla con vino y aceite de oliva, y para los tumores si se mezcla con miel *(Hist. pl.,* IX, 11, 1).

Esta panacea o «curalotodo» ha sido identificada como *Inula Helenium,* que posee propiedades bactericidas, antivirales, antihelmínticas, antifúngicas (semejante su acción a la nistatina), por su contenido en helenina. Además, es expectorante, broncodilatadora y antitusiva, por el timol, diurética por la inulina, colerética, colagoga, tónica y estimulante del apetito y antiséptico urinario. En uso externo se usa en eccemas, urticaria, heridas y úlceras. Por otra parte, como ya se ha visto, Quirón dio el nombre de la diosa a la planta que había encontrado Artemis, la hermana del profético Apolo, que pasó a llamarse *artemisia*. Aquí tenemos otra conexión botánica interesante, ya que la *artemisia,* más conocida como ajenjo, contiene una esencia que puede llegar a tener importantes efectos visionarios, y de la que ya hemos hablado antes.

Quirón aparece también relacionado con el chamanismo por sus conocimientos botánicos, pero también con la música, que era considerada un arte sagrado, igual que la poesía. En muchos lugares chamanes y bardos están estrechamente asociados, como ya observara Eliade. Pues bien, Quirón es nada más y nada menos que el inventor de la lira, que luego regalará a Apolo. Por otro lado, Quirón reside en una cueva, espacio iniciático por excelencia y acceso también al Mundo Inferior, en el monte Pelión, en Tesalia, otra región atrasada de Grecia y cuyas mujeres tenían fama de terribles hechiceras. Se dice, por otra parte, que enseñó al joven Aquiles el arte de sanar y tocar la lira, y su cambio de nombre –y el hecho de vestirse como una mujer antes de unirse a los restantes griegos en la expedición contra Troya– pueden ser interpretados como parte de un rito iniciático, que también recuerda episodios similares de travestismo, tanto de la tradición chamánica universal como de algunos personajes de los mitos griegos. Por

otra parte, Aquiles y sus mirmidones («hombres-hormigas») se comportan muchas veces en el combate como guerreros extáticos que pelean en una suerte de estado de trance o furor bélico. Cabría preguntarse, por tanto, qué otro tipo de enseñanzas, además de la medicina y tañer la lira, había enseñado Quirón a su joven discípulo.

Se puede abrigar la sospecha de que tras su buen carácter y su papel de maestro iniciador de héroes como Aquiles, Teseo o Jasón se escondía una determinada naturaleza botánica. En contraste con los otros Centauros, él posee la calma y la lucidez del místico. Si, como ha argumentado E. Aston (2006: 349-362), se trata, en realidad, de una antigua divinidad sanadora de Tesalia, que incluso aparece asociada con Zeus en las monedas, a la que se le rindió culto en una cueva del monte Pelión, y a quien una estirpe de sanadores tesalios de época histórica tenía como su ancestro, su naturaleza ha podido muy bien estar cercana a la misma ambrosía, el manjar de los dioses que les torna inmortales.

3. Heracles, Neso y Deyanira

El episodio de Heracles, el centauro Neso y Deyanira, la esposa del héroe, es bien conocido (Díez de Velasco, 1992), si bien en las versiones más antiguas Neso no aparece directamente relacionado con su muerte. El episodio podría más o menos resumirse de la siguiente manera: Después del combate y la derrota de los Centauros en la cueva de Folo, Neso huye y se refugia en el río Eveno; allí intenta violar a Deyanira, a quien estaba ayudando a cruzar el río, y es abatido por una flecha de Heracles. Antes de morir entrega un supuesto filtro contra la infidelidad a esta, quien, al dárselo a su esposo, le causa la muerte sin proponérselo. Según parece el tema fue desarrollándose durante la época arcaica hasta llegar a alcanzar la versión que utiliza Sófocles en *Las Traquinias,* tragedia de fecha incierta:

> Recibí un día hace ya mucho tiempo un regalo de un antiguo monstruo, y oculto lo he tenido en una urna de bronce. Siendo yo todavía joven, lo obtuve de las heridas de Neso el de velludo pecho al morir, el cual por un salario transportaba a los hombres al otro lado del río Eveno de profunda corriente sirviéndose de sus brazos, y no remando con remos conductores ni con velas de navío. Éste también a mí, cuando en compañía de Heracles por primera vez en calidad de esposa suya seguí la ruta marcada por mi padre, sobre sus hombros me transportaba, y cuando estaba a la mitad

> del trayecto, trata de tocarme con sus lujuriosas manos. Yo lancé un grito, y el hijo de Zeus, volviéndose al punto, con sus manos lanzó un alado dardo. En dirección a sus entrañas atravesó el pecho, y el monstruo al expirar me dijo esto sólo: «Hija del anciano Eneo, esto, si en mí confías, sacarás de beneficio por mi transporte, puesto que eres la última a la que yo llevé: si coges con tus manos la sangre de mi herida que ha cuajado en ese punto donde la hidra de Lerna tiñó la flecha de sombrío veneno, eso será un sortilegio a tu disposición sobre el corazón de Heracles, de tal manera que él a ninguna mujer verá que ame más en lugar tuyo» (557-576).

Volviendo al dilema que nos ocupa, el de la originaria naturaleza botánica de Dioniso, del cual los Centauros eran adoradores, este podría resolverse, o al menos iniciar el camino hacia su resolución, si encontráramos alguna clase de prueba documental al respecto. Lo cierto es que algo muy parecido a una prueba en este sentido fue encontrada hace ya tiempo por el propio R. Graves, quien escribió un ensayo titulado «¿Qué comían los Centauros?» (1958), pero que apenas ha tenido impacto en el mundo académico de los estudios clásicos. Un vaso ático del último tercio del siglo VII a. C. contiene una pintura en la que Heracles está matando al centauro Neso (que previamente había intentado violar a su esposa Deyanira)[9].

Entre las patas del moribundo Centauro emerge claramente la figura de un hongo (aunque al que esto escribe la parece más bien una medusa):

> En otras partes del jarrón se pueden observar varios hongos más: un par entre los cascos de un caballo y otro entre las garras de una pantera que está devorando un ciervo rojo con manchas blancas (Graves, 1994: 88).

Un ciervo rojo con manchas blancas puede ser, por cierto, una buena alusión en el plano simbólico a *Amanita muscaria,* habida cuenta de la afición de estos animales, documentada en diversos lugares del mundo, a comer e inebriarse con tales hongos.

25. Hércules matando al centauro Neso; detalle (Museo Metropolitano, Nueva York).
© Mary Harrsch https://flic.kr/p/QVTvH.

4. Ixión

Como hemos visto, los Centauros pasan por ser descendientes de Ixión, al igual que los Lapitas, un héroe tesalio que comía ambrosía entre los dioses. En su delirio había yacido con un fantasma que se asemejaba a Hera y que el propio Zeus había creado a partir de una nube:

> Por mandato de los dioses, se cuenta que a los mortales Ixión
> va diciendo talmente en alada rueda
> de un lado a otro volteado:
> «¡Que al bienhechor se pague la deuda
> acudiendo con dulces recompensas recíprocas!».
> Bien aprendido lo tuvo. Pues entre los benévolos Crónidas
> dulce vida logrando, no pudo resistir la larga
> dicha, ya que con locas entrañas
> a Hera deseó, que en suerte tocara al lecho de Zeus
> abundante de goces. Pero indómita pasión a violenta ceguera
> lo lanzó. Pronto sufrió merecido castigo ese hombre
> y recibió tormento extraordinario. Este doble delito
> le causa dolores: lo uno por ser el héroe que primero entre todos
> la sangre fraterna vertió, no sin astucia, en medio de los mortales,

y porque antaño en los tálamos anchurosos,
quiso tentar a la esposa de Zeus. Es preciso ver siempre,
conforme a sí mismo, la medida de todo.
Los coitos extraviadores a ingente infortunio
precipitan. También a él –Ixión– llegaron,
pues se acostó con una nube,
a la caza del engaño dulce, ignorante hombre.
Porque en su forma semejaba la nube a la altísima hija
de Crono nacido de Urano. Como engaño la formaron
para él las manos de Zeus, hermosa tortura. Y la cadena
de cuádruple radio fabricó para sí
él mismo, su propia ruina. Y en irrompibles lazos, que anudan los miembros
cayendo, asumió transmitir el general anuncio.
Sin favor de las Gracias parió para él una estirpe insolente
la nube, única ella a él único, que ni entre los hombres
encuentra honor ni en los espacios de los dioses.
La que lo crio le puso por nombre Centauro, y él
se ayuntó con las yeguas de Magnesia al pie
del Pelión, y nació una horda
asombrosa, semejante a los dos
progenitores, igual a la madre en la parte de abajo,
igual por arriba a su padre

(Píndaro, *Pit.,* II, 23-48).

Lo realmente curioso de toda esta historia es que Zeus se tomara tantas molestias a fin de proteger a Hera del asalto sexual de Ixión cuando podía, sencillamente, haberle fulminado con su rayo. De alguna manera se trasluce la idea de que finalmente aquel llegó a completar su hierogamia, pues no es de otra cosa de lo que se trata, aunque solo fuera fruto de sus enloquecidas visiones. Y de ahí el castigo. Y también recuerda a Poseidón transformándose en semental cuando Deméter trató de escapar de sus acometidas en la forma de una yegua, engendrando así a Arión, el primer caballo, y, por otro lado, no es raro encontrar entre los pueblos indoeuropeos historias de dioses que se convierten en caballos.

El tormento de Ixión ha sido ampliamente reproducido en la iconografía antigua. Hace tiempo que R. Graves (1985: 8) llamó la atención sobre una escena que lo representa sobre el dorso de un espejo estrusco[10], atado a la rueda de fuego –el castigo infligido por Zeus por haber intentado violar a Hera– y a cuyos pies él creyó poder distinguir claramente un hongo. Este Ixión –del que según los mitos griegos descienden la mayoría de los

Centauros– lleva, por otra parte, el nombre de la planta semiparasitaria llamada «muérdago», *ixos,* en griego (y también *ixia),* o más exactamente *(w)ixos,* ante la pérdida de su consonante inicial, y cuya inmolación en una rueda de fuego se asemeja al sacrificio del solsticio druida del «hombre de mimbre». Este es el momento en las tradiciones indoeuropeas en que se produce la apertura del *axis mundi,* y criaturas bestiales, como los Centauros y los hombres-lobo, y diminutas personas extrañas invaden nuestro mundo, el momento en que el alimento sagrado de los dioses fue robado y el hombre fue creado por vez primera. El muérdago está vinculado con *Amanita muscaria,* ya que ambos son simbióticos con el roble, engendrado allí por el relámpago, que pasa a través de ellos como un conducto que une el disco solar celeste con el fuego Ogygian en el Inframundo. En Grecia, este sacrificio ritual fue asimilado a la religión de Apolo, que es el dios más involucrado en ofrendas humanas; y el muérdago y el enteógeno para preparar a la víctima fue suplantado por datura y acónito (Ruck *et al.,* 2001: 15-40).

26. Tormento de Ixión, espejo etrusco de bronce (Museo Británico, Londres).
© Zuri Swimmer / Alamy Stock Photo / Cordon Press.

Para identificar la flor como un hongo, como lo hicieron Graves y también Wasson, se argumenta que se representa en sección transversal; pero la base de la flor no es claramente típica de un hongo, y se estrecha como lo hace un vástago. Se parece mucho, por el contrario, al cáliz de una flor en forma de trompeta, como la datura (Ruck y Staples, 1999). Precisamente los griegos se referían a la datura como *hipomanes,* por lo que es probable que las alucinaciones de Ájax acompañadas de su furia y su posterior postración al recobrar el sentido, tal y como se describen en la tragedia de Sófocles, se

hayan debido a que estuvo deambulando, en realidad, por un campo lleno de daturas (Curado y Curado, 2005: 10 ss.):

> Por su parte, Pirítoo, junto con su amigo Teseo, intentó raptar y violar a Perséfone, para lo que tuvieron que descender al Hades, donde quedaron atrapados. Heracles pudo, finalmente, rescatar a Teseo pero tuvo que abandonar a Pirítoo ya que, al intentar levantarlo, tembló la tierra, por lo que éste se quedó para siempre en el inframundo. Esto nos recuerda de cerca el bramido de los toros y del trueno que sacude la tierra, un motivo frecuente en las descripciones del lugar en que las ménades celebraban sus desquiciados rituales (Wasson *et al.,* 1980: 207 ss.).

Así que Pirítoo, cuyo nombre significa «el que gira», había heredado, al igual que los Centauros, de su común ancestro las mismas pasiones y desvaríos.

Según Palefato *(Per.,* I), los Centauros nunca existieron en la forma en la que estos aparecen presentados en la mitología griega. El mito de los Centauros se originó a partir de un evento concreto: cuando Ixión reinaba en Tesalia, una manada de toros salvajes del monte Pelión bajó a la zona habitada y fueron destruyendo los árboles y las frutas y matando a los animales. Ixión proclamó que si alguien conseguía vencer a los toros le daría mucha riqueza. Algunos jóvenes de los pies de la montaña, de un pueblo llamado Nephele, encontraron entonces la manera de entrenar caballos para montar (porque antes no se atrevían a montar a caballo, ya que solo los utilizaban para tirar de carros). Así, montando los caballos llegaron donde estaban los toros y arrojándose contra la manada los golpearon con jabalinas y los mataron. Los Centauros obtuvieron su nombre debido a esto, ya que aguijonearon con las jabalinas a los toros. Diodoro de Sicilia (IV, 70, 1-2) y Servio (III, 115) recogen otras tantas racionalizaciones del mito.

Hay una explicación racional para el mito de los Centauros y es la siguiente:

> Los caballos fueron introducidos en Grecia para tirar de carros, probablemente a mediados del segundo milenio antes de Cristo. En la Ilíada de Homero, los caballos por lo general tiran de carros. Hay referencias en las que sólo Diomedes y Odiseo [X. 513; 529] «montaron caballos». Los Centauros y los Lapitas, ya que aparecen en la *Ilíada,* se pueden considerar como tribus existentes antes de la guerra de Troya (...) Así, los Centauros parecen ser los pastores montados por vez primera en Tesalia. El origen del mito hay que buscarlo en el asombro vívido causado por la aparición de jinetes a la gente ignorante de la equitación. Parece que la palabra Centauros fue sólo el nombre de una tribu de Tesalia, como Lapitas fue para otra tribu de Tesalia. Debido a su comportamiento bestial agresivo, después de ese evento en particular con los toros salvajes, los

> Centauros tienen su caracterización humana/animal. Los Lapitas, suaves y civilizados, conservaron su naturaleza humana (Bazopoulou-Kyrkanidou, 2001: 69 ss.).

R. Graves (1994: 61 ss.) ya creía que los Centauros eran un tribu prehelénica de comedores de hongos psicoactivos, y guerreros extáticos de esta índole son conocidos en muchas partes del mundo gracias a testimonios históricos y etnográficos. Los tracios, por ejemplo, tenían fama de salir a guerrear algo bebidos, al igual que algunas tribus celtas de Europa. Entre los antiguos germanos los *berserkir* eran una clase de «guerreros fieras» que se apropiaban mágicamente del furor animal transformándose en fieras para el combate. Algunas tribus escitas parecen haber practicado igualmente este tipo de combate en un estado de frenesí o de trance cubiertos con pieles de lobo. J. Pòrtulas (2002: 103 ss.) nos recuerda cómo el mismo Orfeo parece haber sido el líder de una banda de guerreros extáticos que luchaban en una especie de estado de trance según ciertas interpretaciones acerca de esta costumbre:

> *Kampfwut,* un éxtasis o trance al que llegan los guerreros por varios medios antes de la batalla y que les permite realizar hazañas espectaculares. Ha sido atestiguado por muchas sociedades indoeuropeas arcaicas, entre ellos los germanos, los celtas, los iraníes [...] Estos guerreros extáticos siempre forman sociedades secretas [...] Mucho más prominentes son los elementos que pertenecen a una sociedad iniciática de guerreros, un fenómeno bien atestiguado entre los indoeuropeos y que aún permanecía justo debajo de la superficie de algunas instituciones griegas arcaicas (Graf, 1988: 99-102).

Precisamente Orfeo, que al parecer poseía dotes que según Eliade se asemejaban a las de un chamán, pasaba por haber sido el introductor de los Misterios de Dioniso:

> De Calíope y Eagro, o de Apolo, según otra versión, procede Lino, a quien dio muerte Heracles, y Orfeo, cultivador del canto al son de la cítara, con el que conmovía a las rocas y a los árboles. Cuando murió su esposa Eurídice, víctima de la mordedura de una serpiente, descendió al Hades con la intención de hacerla volver, y logró persuadir a Plutón de que la enviara arriba. Éste se comprometió a hacerlo a condición de que Orfeo durante el camino no volviera la cabeza hasta que estuviera en su casa. Pero él, por desconfianza, se volvió y contempló a su esposa, que de nuevo tuvo que volver abajo. También fundó Orfeo los misterios de Dioniso y está enterrado en Pieria, tras haber sido descuartizado por las Ménades (Apolodoro, *Bibl.,* I, 3, 2).

Además, conocer el lenguaje de los animales es síntoma de iluminación y de poseer dones proféticos.

Por su parte, algunos héroes homéricos, de los que después decían descender los aristócratas de la época arcaica, debían su fuerza no tanto a su fortaleza física como a un poder interior que se obtenía mediante una técnica empleada por muchos otros pueblos. Se trataba, originariamente y en esencia, de guerreros «energúmenos» o «fuera de sí» que peleaban en un estado de trance capaz de proporcionarles la victoria. Así que estos héroes homéricos parecen haber compartido las mismas o parecidas características que exhibían los guerreros extáticos de muchos pueblos indoeuropeos. Un distintivo de los guerreros homéricos era la máscara de Gorgo que portaban en sus escudos, emblema terrorífico de la muerte, cuya sola visión infundía pavor y estaba estrechamente relacionada con las serpientes. Pero si la Gorgona Medusa, que posee los mismos atributos, ha podido ser originariamente, como hemos visto, un hongo visionario, merecería la pena considerar, al menos como simple hipótesis, que tal vez los primitivos guerreros helénicos hayan conseguido su trance extático mediante la ingestión de algún hongo psicoactivo.

Parece ser, por consiguiente, que los Centauros fueron originalmente un grupo o banda de guerreros frenéticos o «energúmenos» (fuera de sí) que asolaban las montañas de Tesalia, famosa, por otra parte, por sus caballos, y los que dieron lugar al mito. Una cosa es clara: no se embriagaban con vino, que no se produce en las montañas, sino con algún otro tipo de intoxicante, algún hongo o tal vez un brebaje que contenía datura. En las historias en que parecen enloquecer ante el vino podemos rastrear, por tanto, el conflicto entre las prácticas de la antigua religión preolímpica y los nuevos cultos ciudadanos que destierran las orgías religiosas e incorporan al calendario religioso de las ciudades griegas las fiestas de Dioniso, sustituyendo el antiguo intoxicante por el vino.

5. Dioniso como soma

Dioniso, el más extático de todos los dioses griegos, era en su origen una divinidad preolímpica, que fue la última en incorporarse al panteón oficial. Parece que las representaciones más antiguas lo concebían como un leño o un tronco de árbol, lo que claramente le asocia a los bosques, por lo que

algunos de sus apelativos seguían siendo *dendrites,* «el de los árboles», o *phloios,* «corteza», y en ocasiones aparece así caracterizado en la iconografía de algunos vasos griegos (Bezerra de Meneses, 1993). El mito y la iconografía lo asocian también con la adormidera, la tóxica hiedra y las serpientes. El propio Dioniso se salvó de los piratas que lo habían capturado convirtiendo los remos y el mástil del barco en estos animales y llenándolo de hiedra tóxica (Hernández de la Fuente, 2017: 50 ss.). El simbolismo de la serpiente, animal sagrado y mágico, está conectado con las toxinas vegetales que matan, curan o alteran la mente.

Por su parte Apolo se convirtió en el señor de Delfos después de matar a la serpiente Pitón, criatura ctónica que presidía primitivamente el oráculo del antro o cueva, lugar que como un *axis mundi* enlazaba, mediante el *omphalós* –la piedra sagrada que había dejado Zeus, símbolo del centro cósmico–, el mundo de los muertos con el de los vivos y con el de los dioses. En un vaso laconio conservado en el Museo del Louvre se ve a Apolo combatiendo con la serpiente Pitón, y aparece caracterizado de hoplita, pero portando el escudo con la Gorgona, algo propio también, como acabamos de ver, de los guerreros «energúmenos». Así que esta es otra forma en que Apolo aparece relacionado con los estados de trance. Tal vez tenga alguna significación la relación existente entre Dioniso y Apolo con la mántica extática que comenzó a practicarse en Delfos, y que estaba tan alejada de la posterior manera apolínea de vaticinar mediante signos susceptibles de interpretación. En este sentido, la Pitia, por medio de cuyo trance hacía conocer Apolo sus vaticinios, representa una cierta pervivencia de un rasgo característico de la religión preolímpica.

27. Copa laconia con escena de Apolo como hoplita matando a Pitón (Museo del Louvre, París).
© Album / Superstock.

Que unas serpientes proporcionaran a Melampo y Tiresias sus dotes adivinatorias podría querer significar que las habían conseguido por medio de plantas mágicas que, muy probablemente, eran psicoactivas. En cualquier caso, Melampo, como afirma el mito, era un experto conocedor de drogas. La relación de su nombre con el Melampódion, o sea, con el eléboro negro (Dioscórides, *De mat. med.,* IV, 67), ha sido también señalada por algunos investigadores. Tal ocurre también con Iamos, engendrado por Apolo en la

ninfa Evadna, fundador de toda una estirpe de vaticinadores y cuyo nacimiento está asociado a las serpientes:

> Mientras Evadna dejaba su ceñidor carmesí y su cántaro de plata bajo la umbría espesura y estaba en el trance de parir a su hijo dotado de divina inspiración. Entonces el de áurea melena dispuso que la asistieran Ilitia la sosegada y las Moiras, y de dentro de sus entrañas salió enseguida a la luz Iamos, en medio de placenteros dolores de parto. Afligida lo dejó en el suelo, pero dos sierpes de ojos zarcos lo criaron por designio de los dioses, cuidándolo con el inocuo veneno de las abejas (Píndaro, *Olimp.,* VI, 41-47).

Según Ruck (1976: 235-252), su nombre, como el de Jasón, contiene la partícula *iao* o *io,* que designa «veneno» o «droga», por lo que se puede reconocer en la oda del poeta el contexto etnobotánico que rodea su nacimiento y la planta responsable de su inspiración, que no sería otra que *Amanita muscaria.*

Tiresias, por otro lado, pertenecía al linaje de los *Espartoi,* «los hombres sembrados» que nacieron de los dientes del dragón que Cadmo había matado en el lugar de la futura Tebas, lo que también presenta rasgos botánicos. El cambio de género que experimentó Tiresias tras la visión de unas serpientes copulando podría tener, ciertamente, connotaciones chamánicas, ya que el travestismo es una característica de muchos chamanes en otras tantas partes del mundo. Una explicación alternativa, igualmente plausible, ha sido presentada por F. Díez de Velasco (1995: 104 ss.), que relaciona las experiencias serpentinas de Melampo y Tiresias con las prácticas de la mística tántrica, que tuvo su origen en los ritos védicos, pero estaba influida igualmente por prácticas de origen autóctono y popular, así como por las técnicas chamánicas asiáticas.

El primitivo nombre de las fiestas de Dioniso era el de «las Ambrosías» y no se celebraban durante ninguna fecha relacionada con la viticultura, sino durante el otoño o el invierno, que es la temporada en que más crecen los hongos (Graves, 1994: 77). Significativamente, como hemos visto, una de sus niñeras era la ninfa Ambrosía, que se transformó en una vid cuando el impío rey tracio Licurgo, que había expulsado a Dioniso y sus ninfas del monte Nisa, le agredió con un hacha, tal y como nos muestran mitos y leyendas en los textos antiguos y su representación iconográfica. Además, Dioniso nació de un rayo lanzado por Zeus que fulminó a su madre Sémele, y era creencia extendida que los hongos surgían de los rayos caídos en tierra.

Si hay alguna antigua divinidad griega que haya podido ser originariamente un dios-hongo, esta es, claramente, Dioniso.

En Atenas, entre el 5 y el 7 de febrero –del undécimo al decimotercer día del mes de Antesterión, octavo mes del calendario ático– se celebraban las Antesterias, fiestas en honor a Dioniso (Hernández de la Fuente, 2017: 162 ss.). El propio nombre del festival, literalmente «fiesta de las flores», tiene poco que ver en principio con el vino y tampoco se relaciona con su calendario agrícola, sino que más bien celebraba, en un rito primaveral, su unión con Ariadna, la princesa cretense. El primer día se destapaban las jarras que contenían el vino nuevo de la vendimia precedente. El segundo estaba presidido por un concurso de bebida, y finalmente el tercero se honraba a los muertos y se realizaban rituales destinados a alejar a los *keres,* genios malignos que se apoderaban de las almas de los difuntos.

Nueve días después comenzaban los «Misterios Menores» en Agrai, un suburbio de Atenas en las faldas del monte Himeto, en los que se conmemoraba el rapto de Perséfone por Hades en un lugar llamado Nisa, cuando recogía flores acompañada de las hijas de Océano. Es de recordar que el rapto se produce gracias a la presencia, provista por la Madre Tierra, del narcótico *narkissos* (Dioscórides, *De mat. med.,* IV, 161), cuyo nombre deriva de *narke,* «estupefacción», y del que se decía que producía un adormecimiento similar a una muerte aparente. El señor de aquel lugar no era otro que el «Zeus de Nisa», esto es: Dioniso, por lo que la divinidad extática estaba también presente en los ritos con los que se iniciaba la preparación para los «Misterios Mayores», que se celebraban, meses más tarde, en Eleusis. El propio mito de Ariadna parece indicar que la esposa del dios extático ha de pasar una peripecia relacionada con los misterios para adquirir la vida eterna, no en vano Dioniso muere y resucita (Hernández de la Fuente, 2017: 150 y 186 ss.).

Según J. Wohlberg (1990: 333-342), las huellas del antiguo ritual del soma pueden encontrarse en los rituales dionisiacos:

> Seis criterios formales son utilizados para establecer la identidad de Soma con Dioniso (Sabacio):
> (1) Ambos cultos tenían el mismo objetivo (provocar un comportamiento extático);
> (2) Ambos cultos requieren la consecución del mismo estado espiritual (pureza);
> (3) Ambos cultos tenían un mito idiosincrásico en común;

(4) Ambos cultos mostraban la raíz de la misma palabra en el nombre del dios al que se adoraba;

(5) Ambos cultos tenían asociaciones zoológicas y botánicas idénticas con su dios; y

(6) El dios alcohólico (Dioniso) se representa como teniendo los mismos efectos físicos en los seres humanos que el antiguo dios no alcohólico (Soma).

Aceptemos o no esta proposición, Dioniso no era solo la divinidad de la ebriedad producida por el vino, un vino que, en cualquier caso, podía llegar a hacer enloquecer. Sus extáticas adoradoras, las ménades, incluían en sus ceremonias en la montaña –que no guardaban relación alguna con el calendario de los acontecimientos relacionados con la viticultura– la recolección de versiones botánicas silvestres del dios, ya que su utensilio común no era otro que el *thyrsos,* un tronco o caña hueca rellena de hiedra psicoactiva, y que era al mismo tiempo un instrumento que empleaban los herboristas para mantener la frescura de las hierbas recolectadas (Ruck, 1996: 206).

6. El vino dionisiaco y el trance menádico

Es conocido que los antiguos griegos diluían el vino en agua, lo que se hacía generalmente en una proporción de tres partes a una, antes de beberlo, y que consideraban el tomarlo puro como una costumbre bárbara. Aun así, había vinos tan fuertes que exigían una concentración aún menor. Plinio, por ejemplo, nos informa de uno que para poder ser bebido sin peligro era necesario mezclarlo con, al menos, ocho partes de agua, y todavía existían algunos más potentes que se diluían hasta en veinte partes de agua:

> Homero nos informó de que al de Maronea debía añadirse agua en una proporción de uno a veinte. Aún ahora, en este mismo territorio y para esta variedad de vino, perduran su fuerza y su insuperable consistencia, por cuanto que, de entre los que nos informaron más recientemente, Muciano –tres veces cónsul– descubrió, mientras estaba en aquella región, que a cada sextario se le añadían ocho de agua, y que era de color negro y oloroso, y que tomaba cuerpo con el tiempo *(NH,* XIV, 55).

28. Crátera de terracota (cuenco para mezclar vino y agua), *ca.* 550 a. C. Atribuido a Lydos (Museo Metropolitano de Nueva York).
© Fletcher Fund, 1931. Metropolitan Museum, New York.

Tal potencia no podía proceder de su contenido alcohólico, ya que se desconocían los procedimientos de destilación, siendo desconocido el alcohol mismo, como prueba que en griego antiguo no exista una palabra para nombrarlo.

En ocasiones se menciona, específicamente, que en el vino hay una droga, como en el ejemplo, al que ya hemos aludido, de Helena y el *nephentes*. Plutarco *(Mor.,* III, 655 e), hablando de las Antesterias, señala que en el vino había una droga causante de que se abrieran los sepulcros y los espíritus de los difuntos pudieran regresar a Atenas para el banquete (o de que la gente lo creyera así). La adelfa *(Nerium oleander)* se añadía en ocasiones al vino para aumentar su poder embriagante, según testimonian Teofrasto *(Hist. pl.,* IX, 12, 1) y Plinio (*NH,* XXI, 45), así como cálamo

aromático (Plinio, *NH,* XIV, 92). También el cliclamino se añadía al vino para hacerlo más fuerte, como afirma Dioscórides *(De mat. med.,* II, 152). De acuerdo con otros testimonios (Diógenes Laercio, III, 39), los vinos reservados para fines religiosos eran mucho más potentes que los habituales, ya que con ellos se pretendía provocar la locura.

> De otras hierbas se hace el absintites, cociendo una libra de ajenjo del Ponto en cuarenta sextarios de mosto y reduciéndolo a la tercera parte, o añadiendo al vino briznas de ajenjo. De modo similar se hace el hisopites del hisopo de Cilicia, poniendo tres onzas en dos congios de mosto o machacándolas en vino. Ambos vinos se hacen también de otro modo: sembrando estas hierbas junto a las raíces de la cepa. Así Catón enseña también a hacer el eleborites del eléboro negro (Plinio, *NH,* XIV, 18, 98).

Algunas representaciones en los vasos utilizados para la ceremonia de las Leneas muestran cómo se agregan hierbas al vino sagrado durante la mixtura, en presencia de la efigie de Dioniso. De hecho,

> estos vasos muestran a las devotas del dios en estados de éxtasis o locura, mientras mezclan el vino en un *krater,* o «vasija para mezclas», en una mesa tras de la cual se yergue el pedestal enmarcado del dios. Encima de la mesa o pendiendo de ella hay diversas plantas y hierbas. Una vasija presenta incluso a una mujer que añade al *krater* una pizca de alguna hierba (Wasson *et al.,* 1980: 152 n. 77).

En las representaciones de las tragedias en Atenas –originalmente unos festivales conectados con Dioniso–, los espectadores bebían un vino llamado, como el que se bebía en las bodas, *trimma,* aparentemente por los aditivos que se «molían» y se ponían en él con el fin de reforzar el dominio de la emoción sobre la racionalidad (Ruck, 1996: 285).

Todo esto aumenta la sospecha de que el trance menádico estaba fundamentalmente provocado por la ingestión de un vino al que se le habían añadido determinadas plantas y extractos vegetales con el fin de convertirlo en un licor psicoactivo. El éxtasis así inducido era reforzado con técnicas y procedimientos, como las carreras y danzas rituales, que constituyen otro medio de provocar el trance muy difundido en la Antigüedad. Pero la más antigua bebida de los primitivos rituales dionisiacos parece no haber sido el vino:

> ... el que Macris alimentara a Dioniso con miel y que las Ménades utilizaran como tirsos ramas de abeto rodeadas de hiedra recuerda una forma de bebida alcohólica anterior: cerveza de abeto

mezclada con hiedra y endulzada con aguamiel. El aguamiel era el «néctar» elaborado con miel fermentada que los dioses seguían bebiendo en el Olimpo homérico (Graves, 1955: 114).

7. De los guerreros extáticos al simposio aristocrático

Como hemos visto, parece muy probable que en la antigua Grecia prehoméricа no fueran raras las bandas de guerreros, tan propias de los pueblos indoeuropeos (y de muchos otros), integradas por lo común por grupos de individuos jóvenes que se caracterizan por un comportamiento salvaje, asimilable al de los lobos. Algunos, como los así llamados «centauros», eran adoradores de Dioniso. Los mismos griegos distinguirían luego entre la guerra salvaje y desordenada que representa Ares y la más civilizada de Atenea. Mientras que los guerreros homéricos se encuentran más próximos a esta última, las cofradías míticas de guerreros furiosos transformados en bestias salvajes por la *hybris* encajan mejor con la tradicional visión del guerrero indoeuropeo, en el caso griego, guerrero de Ares (González García, 1995: 166 n. 65). Estas bandas se organizaban generalmente a partir de un juramento sagrado, base de una alianza normalmente vitalicia, sobre el sacrificio de un caballo, como vemos con los pretendientes de Helena:

> Más adelante está la llamada tumba del caballo, porque allí sacrificó Tíndaro un caballo e hizo a los pretendientes de Helena jurar sobre los trozos del animal defender a Helena y al que fuese merecedor de casarse con ella de los que les hicieran injusticia, y, una vez hecho el juramento, enterró allí el caballo (Pausanias, III, 20, 9).

Estos guerreros furiosos, que se comportaban como lobos salvajes, alcanzaban el reconocimiento social tras un arduo proceso de entrenamiento, que es entendido socialmente como un periodo de iniciación como paso para su edad adulta y la asunción de su pleno papel como guerreros. No obstante, en tiempos de Homero parecen haber sido algo más bien propio del pasado, quedando ahora relegado su papel a dos campos de acción muy concretos: el mito y la iniciación, aunque las cofradías de guerreros siguieron existiendo:

> En primer lugar hay que destacar que las cualidades propias del guerrero indoeuropeo nunca desaparecieron en el mundo griego, sino que quedaron, con la creación de la ciudad, limitadas a un momento muy concreto dentro de la vida de cada hombre, el periodo de iniciación a la edad adulta, pasado el cual los hombres eran admitidos como ciudadanos y, como tales, tenían la obligación de

> defender su comunidad como miembros de la falange hoplítica, forma de combate que caracteriza a la ciudad griega. Todos los rasgos que hemos encontrado definiendo al guerrero salvaje indoeuropeo se nos aparecen, si bien fragmentariamente y de modo residual, en diferentes rituales de carácter iniciático que debían de cumplir los jóvenes de distintas ciudades griegas para alcanzar el estadio de hombres y, por tanto, soldados (González García, 1995: 166).

Mientras los guerreros indoeuropeos de otras sociedades realizaban sus procesos y ritos de iniciación con el objetivo de integrarse en una cofradía o hermandad guerrera, en el caso griego, desde comienzos de la época arcaica, se trata de lograr la introducción del joven, en su papel de guerrero, dentro de la sociedad ciudadana, como un hoplita. Pero se mantienen otra serie de similitudes, como son los combates rituales, las expediciones en busca de ganado y botín, las actividades venatorias en un discurso simbólico y ritual que hará del enfrentamiento con el oso, el jabalí o el lobo el episodio necesario para ser reconocido su estatus guerrero, así como los regalos que recibían una vez concluida la iniciación. Por cierto que Homero aún sigue tratando a algunos de estos guerreros como «lobos», tal y como sucede con Aquiles y sus compañeros:

> Por su parte, Aquiles recorría las tiendas de todos los mirmídones para que se acorazaran con sus armas; y, como carniceros lobos en cuyas entrañas reina una furia indecible, los cuales, tras asesinar en el monte a un enorme ciervo astado, lo desgarran con sus fauces rojas de sangre, y acuden en manada a una fuente de negra agua para sorber con sus delgadas lenguas la turbia superficie, eructando la masacre de sangre, con el ánimo apaciguado en sus corazones y su estómago satisfecho, así los caudillos y consejeros de los mirmídones se apresuraban en torno al bravo escudero del Eácida, de rápidos pies *(Il.,* XVI, 155 ss.).

Nos encontraríamos con que en el mundo de las cofradías guerreras habría también una parte importante vinculada con la magia y el manejo de «fuerzas invisibles» que se pliegan a la voluntad del «oficiante», y propician la «transmutación» del simple guerrero en un «guerrero-lobo». Esa magia guerrera al parecer requiere, para que sea efectiva, de una serie de ritos en los que las máscaras y pieles de animales, las sustancias embriagantes o psicoactivas, las danzas ceremoniales y la ingestión de vísceras o carne cruda de animales son las responsables de provocar un estado de trance que despertará la fuerza mágica del «furor» característico que invade al guerrero, debiendo entenderse dicho «furor» como un estado de trance similar al *enthousiasmós,* y que acompaña tanto a la adivinación como al contacto con

los muertos, a la inspiración poética y al arrebato guerrero. Así que, de alguna manera, una cofradía de guerreros licántropos, como los compañeros de Aquiles, se parece bastante, en el plano mágico-simbólico, a una manada de lobos.

En el mundo de la Grecia de Homero, ya alejado de estas cofradías o hermandades de guerreros fieras, esta magia guerrera ha sido sustituida por la participación de los dioses que, como en el caso de Atenea con Diomedes, le llega a proporcionar un poder extraordinario en forma de un fuego o un aura sobrenatural:

> Entonces Palas Atenea inspiró de nuevo en el Tidida Diomedes furor y coraje para que se distinguiera entre todos los argivos y conquistara glorioso renombre. Entonces la diosa hizo que de su casco refulgiera un fuego infatigable, semejante a la estrella de otoño, que reluce de forma especialmente brillante cuando se baña en la corriente del Océano; tal era el fulgor con que la diosa le hacía resplandecer desde la testa y los hombros. Y allí le empujó, en medio de todos, donde más tumultuosa era la refriega *(Il.,* V, 1 ss.).

Por otra parte, este tipo de magia y ritos guerreros posteriores no estarían abiertos a todos, sino a una minoría de escogidos: la élite del propio grupo de guerreros, portadora de toda una simbología distintiva en la que la noche, el plenilunio, el fuego, la muerte, el lobo y la licantropía posiblemente jugaran un papel destacado y constituyeran una auténtica señal de identidad (González Alcalde, 2002: 465-470):

> El hecho de que en los poemas homéricos se compare a grupos de héroes, como vemos que, por ejemplo, ocurre con Aquiles y sus compañeros, con lobos dista mucho de ser una transfiguración pero, a la vez, es mucho más que una simple comparación puesto que con esta imagen el poeta nos está describiendo al grupo bélico de Aquiles, digamos a su «cofradía», en pleno momento de preparación para el combate, haciéndolos adoptar una serie de rasgos, propios de los lobos, como son su ferocidad y salvajismo (por medio de la mención de la ingestión de carne cruda, ejemplo máximo de animalidad), de estado de naturaleza, frente al estado de cultura que es propio de los hombres que rebasan con mucho los límites de la simple licencia poética, para constituirse en algo más que un simple recurso estilístico: en una disertación, llena de significado, acerca de los valores griegos de naturaleza y cultura, de salvajismo y de civilización.
>
> Paso intermedio entre la transfiguración propia de los guerreros indoeuropeos y la simple comparación poética, la comparación homérica sirve perfectamente, como recurso de estilo, para definir la situación en la que se encuentra la concepción homérica del guerrero dentro del conjunto indoeuropeo. El héroe homérico es una figura liminal, que se mueve en un espacio intersticial entre lo salvaje y lo civilizado, en la frontera entre la naturaleza y la cultura, entre la comunidad prepolítica y la comunidad ciudadana, de ahí que falte en Homero la transfiguración animal y ésta se sustituya por una comparación cargada de contenido simbólico...

> El discurso mítico indoeuropeo sobre el furor guerrero ha sufrido, por tanto, una profunda transformación en la antigua Grecia. Fue adaptado a las situaciones sociopolíticas que marcaron la evolución de la historia del mundo griego. Debió de plegarse a la ciudad, a la comunidad. El guerrero no podía ser ese cofrade furioso, asocial, sólo fiel a sus compañeros de guerra que podía llegar, por su marginalidad con respecto al conjunto de la comunidad, a poner en peligro la existencia del propio grupo social. En Grecia era necesario que el guerrero fuese reintroducido en sociedad, que abandonase su piel de lobo y se convirtiese en el guerrero-ciudadano de la falange que defiende el territorio de la polis de la que es un miembro activo. El salvajismo, la ferocidad, los primitivos rasgos que se nos manifiestan en el resto de los pueblos indoeuropeos como definidores de la función guerrera quedaron limitados, en la Grecia antigua, al periodo de iniciación que todo joven debía de atravesar para llegar a ser miembro de derecho de la comunidad (González García, 1995: 174 ss.).

Como podrá apreciarse con claridad, tanto los guerreros-fiera que combaten en un estado de furor que les hace «estar fuera de sí» y no reconocerse como humanos (energúmenos), como los posteriores guerreros homéricos que se comportan como si fueran fieras, pertenecen a sendos mundos aristocráticos, aunque distintos. Su desaparición definitiva tendrá que ver con la consolidación de la ciudad y el papel del soldado hoplita dentro de esta, que vino a romper el monopolio aristocrático sobre la guerra. Y el furor y el salvajismo quedaron reducidos a las prácticas iniciáticas de los jóvenes, lo que produjo una cierta «democratización» de tales ritos. En el seno de la ciudad griega antigua las prácticas aristocráticas también se fueron modificando, dando lugar con el paso del tiempo a la sustitución de las hermandades de guerreros por las de participantes en el simposio, ahora la reunión aristocrática por excelencia, cuyos integrantes bebían del vino mezclado en las cráteras, mientras escuchaban poemas acompañados de música, que ensalzaban la gloria de sus antepasados, los héroes homéricos que aún combatían formando cofradías de guerreros unidos por juramento. Pero no fue así en todas partes, por lo que volveremos a encontrarnos con licántropos y guerreros-lobos más adelante.

---

9 Imagen disponible online en <http://www.ipernity.com/doc/laurieannie/24387051/in/keyword/2939847/self> [Consultado 1/10/2018].

10 Imagen disponible online en <http://www.herbmuseum.ca/files/images/560/Ixion.jpg> [Consultado 1/10/2018].

8. Plantas mágicas, hechicería, sortilegios y licantropía

La magia y la hechicería practicada durante la Antigüedad clásica utilizaba un amplio abanico de recursos vegetales para alterar el funcionamiento de la mente y los estados ordinarios de la conciencia, hasta el punto de que el empleo de plantas y drogas obtenidas de dichas plantas parece ser, a todas luces, uno de los componentes esenciales de ella (Wagner, 1984: 36 y 42). La magia también estaba muy relacionada con los efectos terapéuticos de las plantas, y así se creía, por ejemplo, que las virtudes curativas de la peonía o *Paeonia officinalis* (Dioscórides, *De mat. med.,* III, 140) –planta que debe su nombre al dios Peón (Mendoza, 1997: 322), presentado en la *Ilíada* como el padre de la herboristería– procedían de su relación con el astro lunar (Gribomont, 2004).

1. Hierbas de Hécate

Magos y hechiceros extraían sus poderes de determinadas plantas a las que se les atribuían orígenes fabulosos. Esto es lo que comprobamos cuando Ovidio nos habla del origen del acónito *(Aconitum napellus),* nacido de los dientes de Equidna, ser híbrido (mitad mujer y mitad serpiente) que había sido la madre de Tifón, e introducido en Grecia por Medea desde las riberas de Escitia. La gran hechicera, paradigma de todas sus congéneres, es presentada por el poeta como mujer muy familiarizada con un amplio repertorio botánico del que extrae parte importante de sus facultades para ejercer todo tipo de sortilegios:

> Allí estaba el carro, bajado del cielo. / Tan pronto como subió al carro y acarició el cuello / de los embridados dragones y empuñó las ligeras riendas en sus manos, / es arrebatada a las alturas y divisa allá abajo el tesalio Tempe / y encamina sus serpientes hacia determinadas regiones; / y ojea las hierbas que producen el Osa y el alto Pelio / y el Otris y el Pindo y el Olimpo más elevado que el Pindo, / y las que da por buenas, unas las arranca de raíz, otras / las corta con la

curva hoja de una broncínea hoz. También / le agradaron muchos yerbajos de las riberas del Apídano, / y muchos también del Anfriso, y no quedaste tú exento, / Enipeo; también el Peneo, también las aguas del Esperquío aportaron algo, y las juncosas orillas del Bebe. / Cogió además en la eubea Antédone una hierba vivaz, / todavía no célebre por la transformación del cuerpo de Glauco. / Y ya el noveno día y la novena noche la habían visto / recorrer todos los campos con su carro y alados dragones, / cuando regresó; sus dragones no tuvieron otro contacto / que el olor, y aun así se despojaron de su piel de añosa vejez *(Met.,* VII, 219-237).

Apolonio de Rodas, por su parte, nos habla de un ungüento que proporciona durante un día el poder ser invencible y que se basa en otra planta mágica que es, en esta ocasión, también mítica:

Ella entre tanto sacó del fondo del cofre una pócima que, según dicen, se llama Prometeica. Si uno, tras conciliar en sacrificios nocturnos a la unigénita Daira, se ungiera el cuerpo con ella, ciertamente ni sería destructible por los golpes del bronce ni cedería al ardiente fuego, sino que por ese día resultaría invencible así en vigor como en fuerza. Por primera vez nació al brotar cuando en las laderas del Cáucaso el águila carnicera hizo destilar a tierra el licor sangriento del sufrido Prometeo. Por cierto, su flor creció como a un codo de altura, semejante en color al azafrán de Córico elevada sobre tallos gemelos. Su raíz en la tierra era parecida a la carne recién cortada. Y, como el negro jugo de la encina en las montañas, el de ésta lo había recogido ella en una concha del Caspio para preparar la pócima, tras bañarse siete veces en aguas de manantial perenne, tras invocar siete veces a Brimo nutricia de jóvenes, a Brimo la noctívaga, la infernal, la soberana de los muertos, en una noche tenebrosa envuelta en oscuro manto. Con un bramido se estremeció por debajo la sombría tierra, al ser cortada la raíz Titánide. Y gimió el propio hijo de Jápeto, atormentado en su ánimo por el dolor *(Bibl.,* III, 847 ss.).

Parece bastante claro que puede tratarse de una planta de tipo bulboso que se ha intentado identificar con la mandrágora, el acónito y el cólquico *(Colchicum autumnale)* o azafrán silvestre, extraordinariamente venenosa. Con todo, ha de ser una planta singular surgida de la sangre inmortal de los dioses, en este caso del titán Prometeo, quien, agradecido a Heracles por haberle liberado de su tormento, le indicó cómo apoderarse de las manzanas doradas del Jardín de las Hespérides, y que presenta un cierto paralelismo con el *moly* homérico, del que se decía que había sido engendrado de la sangre del gigante Picóloo.

Mucho antes, Homero había escrito, en relación a la hechicera Agamede, que:

... conocía tantas hierbas como cría la ancha tierra *(Il.,* XI, 741).

Y refiriéndose a Helena, que vierte la bebida del olvido en la copa de los afligidos héroes:

> allí la fértil tierra produce esas drogas, muchas que resultan benéficas en la mezcla, y muchas perniciosas *(Od.,* IV, 230-231).

También, y de acuerdo con Lucio Apuleyo *(Apol.,* 27-28), este rasgo constituye un lugar común de la hechicería y la magia antiguas. Distinguía de esta forma nuestro autor entre la magia de los filósofos y los físicos –que no persigue sino el conocimiento y el acercamiento a la divinidad– y la hechicería, que se vale de toda una serie de sortilegios para conseguir sus propósitos. Él mismo fue acusado de mago por los parientes de su mujer y, aunque salió absuelto, pasaría a la posteridad como uno de los mayores magos de la Antigüedad, junto con Apolonio de Tiana, según el testimonio de Lactancio *(Inst. diu.,* V, 3, 7) o San Agustín *(Ep.,* 102, 32; 136, 1; 138, 18). En su defensa, en el proceso en el que se le acusaba, entre otras cosas, de buscar ciertos peces para sus artes mágicas, replicó, no sin ironía:

> Desde los tiempos a los que se remonta la memoria humana, sois vosotros los únicos que transferís el poder mágico de las hierbas, de las raíces, de los retoños tiernos y de los guijarros, como si se tratase de una aportación aluvial de la naturaleza, desde la cumbre de los montes hasta el mar y lo encerráis, como en el fondo de un saco, en el vientre de los peces *(Apol.,* 31, 8).

Virgilio, por su parte, asociaba la adormidera a los hechizos de la guardiana del templo de las Hespérides *(En.,* IV, 484 ss.), y hablando de la magia amatoria cuyos encantamientos nublaban los sentidos menciona:

> y se buscan hierbas segadas con hoces de bronce / a la luz de la luna, húmedas de la leche del negro veneno *(En.,* IV, 513-514).

Y sabemos por el testimonio de otros autores, como Plinio *(NH,* XXV, 5) o Dioscórides *(De mat. med.,* IV, 141), de la utilización de plantas con propiedades psicotrópicas, como el eléboro *(Helleborus niger)* o la mandrágora *(Mandragora officinarum),* por magos y hechiceros del mundo clásico. Tal debía de ser el caso de la «hierba de Hécate» que cita también Ovidio en sus *Metamorfosis,* a la que atribuye la transformación de Aracne:

> Tras esto, al marcharse, la roció con jugo de la hierba de Hécate, / y al punto se evaporaron sus cabellos tocados por la triste droga / y con ellos la nariz y los oídos: la cabeza se le vuelve

diminuta / y también todo el cuerpo de Aracne es pequeño; en el costado / tiene incrustados unos finos dedos en lugar de piernas; / lo demás lo ocupa el vientre, del que, sin embargo, / ella suelta un hilo y, como araña, trabaja sus antiguas telas *(Met.,* VI, 140-145).

O las hierbas empleadas por la hechicera Canidia, en palabras de Horacio:

... Rodeándose los cabellos y la cabeza despeinada con pequeñas víboras, manda que se ponga a cocer sobre las llamas de Colcos higos silvestres arrancados de los sepulcros, ramas del fúnebre ciprés, huevos untados de sangre sucia de rana y las plumas de la nocturna lechuza, hierbas enviadas desde Yolco e Iberia, fecunda en venenos, y huesos arrancados de las fauces de una perra hambrienta *(Epod.,* 5).

Estaban consagradas a Hécate, entre otras, la mandrágora, la belladona *(Atropa belladona)* y el *Solanun nigrum* o hierba mora. Las «virtudes» de este tipo de plantas, asociadas a la hechicería, y capaces de transformar a las personas en animales, eran ya conocidas desde antiguo, como se observa en el relato de Apolodoro sobre los conjuros de Circe, que Virgilio *(En.,* VII, 20) atribuía a hierbas con poderes mágicos:

Con una sola nave llegó a la isla Eea; allí vivía Circe, hija de Helios y Perse, y hermana de Eetes, experta en toda clase de brebajes mágicos. Después de distribuir a sus compañeros, Odiseo, de acuerdo con el sorteo, se quedó en la nave, y a Euríloco, con otros veintidós, le correspondió ir ante Circe. A la llamada de ésta acudieron todos excepto Euríloco; ella dio a cada uno un brebaje de queso, miel, cebada y vino, mezclados con una droga. Una vez que lo hubieron bebido, tocándolos con su vara transformó a unos en lobos, a otros en cerdos, a otros en asnos y a otros en leones. Euríloco lo vio y fue a comunicárselo a Odiseo. Entonces éste se presentó a Circe con el *moly* que había recibido de Hermes, y echándolo en el brebaje bebió y fue el único que no sufrió el sortilegio *(Epit.,* 7, 14).

Por lo que parece existía un antídoto con el que el propio Ulises se salvó gracias a otro tipo de planta, *moly* (Stannard, 1962), según narró también Homero:

Después de hablar así el Argifonte me ofreció su remedio, tras arrancarlo del suelo, y me enseñó su aspecto. En la raíz era negro, pero su flor era blanca como la leche. «Moly» lo llaman los dioses. Es difícil de extraer, al menos para los mortales; los dioses lo pueden todo *(Od.,* X, 303-307).

Teofrasto *(Hist. pl.,* IX, 12, 7) la identificaba con el ajo negro *(Allium nigrum),* aunque investigaciones farmacológicas modernas (Plaitakis y

Duvoisin, 1983: 1-5) sostienen que ha podido ser el galanto *(Galanthus nivalis L.),* o «campanilla de invierno», un antídoto contra los efectos del estramonio, que se cree era la droga que usaba Circe. También Teofrasto *(Hist. pl.,* IX, 9, 3) nos informa de que la raíz del ciclamen *(Cyclamen persicum)* se utilizaba en los hechizos para provocar el parto y también como filtro amoroso. Los bulbos y rizomas de esta planta contienen un poderoso tóxico: ciclamina.

Los primeros escritores cristianos también estaban al corriente de la utilización de todos estos recursos vegetales con propiedades psicoactivas por los magos y hechiceros de la Antigüedad. El propio Eusebio de Cesarea, en su *Praeparatio evangelica* (4, 1-6.9), en la que trata de demostrar la excelencia del cristianismo sobre todas las religiones y filosofías paganas, alude a las plantas utilizadas por magos y sacerdotes para producir visiones.

2. Plantas mágicas en papiros griegos

El empleo de plantas a las que se atribuyen propiedades mágicas está documentado en una serie de papiros griegos encontrados en Egipto que contienen diversos textos de magia y que pertenecen al periodo helenístico tardío y sobre todo a la época imperial romana[11] Siguiendo la tradición anterior, en este caso de doble procedencia –griega y egipcia–, muchas de ellas, como veremos a continuación, son tóxicas o psicoactivas. En el primero de ellos[12], del siglo II de nuestra era, se encuentra una fórmula para conseguir un *daimon* asesor, en la que se puede leer lo siguiente:

> Así pues de esta manera el dios sólo será contemplado por ti y nadie escuchará tampoco su voz cuando hable, salvo tú únicamente. Te hablará sobre la enfermedad de un hombre, si vivirá o morirá, en qué día o en qué hora de la noche. Te proporcionará también plantas silvestres y el modo de curar y recibirás homenajes propios de un dios teniendo al dios por amigo. Estas cosas las cumplirá bien el poderoso asesor *(PGM,* I, 187 ss.).

En otro de estos papiros[13], de la misma fecha, encontramos como parte de una fórmula para comunicarse con Apolo y conseguir un oráculo:

> Comunícate tú mismo con el dios de esta manera: toma un gallo enteramente blanco y una piña. Haz una libación de vino en su honor, úngete, y permanece suplicando hasta que la ofrenda se

consuma; úngete todo el cuerpo con la siguiente mixtura: semillas de laurel, comino de Etiopía, adormidera y dedo de Hermes *(PGM,* II, 74 ss.).

La planta «dedo de Hermes» se piensa que podría ser *Mercurialis annua* u ortiga muerta, una planta muy común pero todavía poco conocida farmacológicamente, que contiene pequeñas cantidades de alcaloides, utilizada como purgante y considerada muy tóxica.

En otro papiro de este grupo[14], el mago, que pretende comunicarse con Helios, ha de coronarse con hiedra negra, de la que Dioscórides *(De mat. med.,* II, 170) señala que su jugo y sus frutos perturban el sentido. En el mismo documento se encuentra la llamada «Liturgia de Mitra», en la que se puede leer:

Sedme propicias, Providencia y Psique, a mí que escribo estos misterios que no pueden ser vendidos, que se enseñan: para mi hijo único pediré la inmortalidad, oh iniciados en los misterios de nuestra Fuerza (es necesario pues, hija, que tomes zumos de las plantas y especias que te van a ser mostradas al final de mi escrito sagrado), Fuerza que el gran dios Helios-Mitra ordenó me fuera transmitida por su propio arcángel, para que sólo yo entre en el cielo como peticionario y lo examine todo *(PGM,* IV, 4, 475).

Las escenas visionarias que se relatan a continuación sugieren la utilización de algún tipo de sustancia psicoactiva con propiedades alucinógenas, por más que los nombres de las plantas permanezcan ocultos. Asimismo se afirma que el visionario estará en un estado de éxtasis y «lleno de entusiasmo profético» *(PGM,* IV, 4, 735).

También se ha detectado, entre este conjunto de papiros griegos sobre magia[15], la presencia de otras plantas psicoactivas como el beleño *(Hyoscyamus niger)* y una variedad de *vicia, sativa* o tal vez *ervilia,* que resulta venenosa, pero que en pequeñas dosis produce alteraciones de la mente, en fórmulas en las que están asociadas con sus efectos, pero cuyo uso no produciría ninguno de ellos (Scarborough, 1991: 158). Además, en al menos tres ocasiones[16] se realizan fumigaciones de *artemisia* o ajenjo que contiene tujona[17], y cuyos vapores son inhalados, y en otra el opio forma parte de un incienso:

Esta es la ofrenda que da aliento a Eros y a toda la práctica: 4 dracmas de polvo de incienso, 4 dracmas de goma, 4 dracmas de opio, 4 dracmas de mirra, incienso, azafrán y bdélla[18] como

media dracma. Añade oleosa lechetrezna, mezcla todo a partes iguales con vino oloroso y utilízala para la práctica. Al realizarla, quema primero todo ello y úsalo de este modo *(PGM,* IV, 1830).

En otra ocasión, la *artemisia* o ajenjo, planta que gozaba también de reputación para alejar monstruos y serpientes (Mendoza, 1997: 71), es mencionada, junto con otras plantas tóxicas, como un ingrediente en una fórmula de conjuro para todo fin mágico, de la que también forma parte el *kyphi:*

Ofrenda de la práctica: cuatro dracmas de incienso, cuatro dracmas de mirra, una hoja de laurel, unas dos onzas de pimienta blanca, una dracma de gomorresina de bálsamo africano, una dracma de semilla de asfódelo, de amono, de azafrán, unas dos dracmas de trementina de teberinto, una dracma de *artemisia,* planta de *katanánke, kyfi* hierático, el cerebro completo de un carnero negro. Mézclalo con vino blanco mendesio y con miel y haz con ello una pasta *(PGM,* IV, 11, 1305 ss.).

El asfódelo *(Asphodelus albus),* si bien posee virtudes medicinales (Dioscórides, *De mat. med.,* II, 169), tiene también propiedades tóxicas debido a que contiene asfodelina, que aumenta el ritmo cardiaco. La fermentación de sus tubérculos produce alcohol. Los griegos lo plantaban sobre las tumbas y se decía que cubría las praderas de los Campos Elíseos y la antesala del Hades (Mendoza, 1997: 218). La planta llamada *katananke,* palabra que en griego significa «conmoción», se ha identificado con un tipo de arveja, también con la llamada «hierba de Cupido» *(Catananche caerulea)* y con la cornicabra *(Ornithopus compressus L.),* de la que en la Antigüedad se decía que era estimulante y afrodisiaca y formaba parte de muchos filtros de amor.

En un vaticinio a través de un médium que ha entrado en estado de trance y se ha desplomado, podemos leer cómo la *artemisia* es considerada una planta sagrada:

Tú siéntate sobre los adobes y pregúntale; y te expondrá la verdad minuciosamente. Tienes que coronarlo con una guirnalda de *artemisia* amarilla, a él y también a ti. El dios se complace también con esta planta *(PGM,* IV, 6, 914 ss.).

Otras veces, la *artemisia* aparece ritualmente asociada a sueños inducidos para que se aparezca en ellos la divinidad, lo que nos recuerda una visión de Elio Aristides de la que ya hemos tratado en un capítulo previo.

También aparece en una ocasión[19] la belladona en un conjuro en el que la *artemisia* forma parte de un ungüento de ingredientes extraños y en el que esta solanácea es introducida en una tinta, que contiene la planta de Artemis, que luego será quemada. En otro conjuro destinado a enviar sueños y producir visiones en estos, en el que también la *artemisia* está presente formando parte de un incienso, se quema madera de enebro *(Juniperus oxycedrus),* cuyos aceites esenciales contienen un compuesto muy similar a la tujona (Godbey, 1930: 234).

3. Lobos y licántropos

Uno de los aspectos más sugestivos de la magia y la hechicería de cualquier época es aquel de la posesión, que no es sino una forma extrema pero típica de sortilegio sobre las personas (Daremberg y Saglio, 1904: 1506). Al mismo tiempo, la posesión implica un estado de trance, como en las extáticas ménades de Dioniso, en el que se produce una pérdida de la identidad personal, que es sustituida por el espíritu o divinidad que se ha apoderado de uno. Así, toda posesión implica un cambio de estado, y es por ello por lo que la metamorfosis se convierte en una de las formas de posesión más característica y primitiva (Donovan, 1971: 67). Cuando esta facultad de transformarse experimenta una especialización, se divulga entonces la creencia en la existencia de un ser que participa, de modo alternativo, de dos caracteres de los que no se conoce bien cuál es el básico, como diría Caro Baroja (1973: 58).

La licantropía, que tuvo un papel activo en la hechicería de la Antigüedad clásica (Wagner, 1989; Ruck, 2016), es una de las formas de posesión y metamorfosis comúnmente producida por medio de procedimientos mágicos. Es tan antigua, al menos, como el más antiguo de los textos, y así, en el *Poema de Gilgamesh,* el héroe recrimina a Ishtar el haber transformado en lobo a un pastor al que la diosa había convertido en su amante:

> Tú amaste al pastor,
> al mayoral,
> que te preparaba con frecuencia

galletas cocidas sobre las cenizas
y cada día
te sacrificaba algún cabrito.
Luego, súbitamente, lo golpeaste
y lo convertiste en lobo:
ahora sus propios zagales
lo persiguen
y sus perros
le muerden los cuartos traseros

(VI, 60).

Este tipo de transformación, que implica la adquisición por el sujeto de los rasgos más característicos de la naturaleza del lobo, se encontraba muy difundida entre las creencias populares que caracterizaron la brujería europea medieval y renacentista, y no fue desconocida en la Antigüedad grecorromana. Posteriormente ha pasado a formar parte del folclore y ha sido tratada en obras literarias y cinematográficas. El siglo XVII vivió en Europa una auténtica epidemia de licántropos, que en su mayoría fueron ejecutados por tener tratos maléficos con el diablo (Blom, 2014: 93). En cualquier caso, el mundo grecolatino y sus aledaños parecen haber participado de tal tipo de creencias, y aunque no abundan entre los antiguos autores referencias a tal forma de encantamiento y metamorfosis, sí son suficientes como para reconstruir un cuadro bastante aproximado.

En el *Satiricón* pone Petronio en boca de Nicero, uno de los personajes que acude al banquete de Trimalción, una historia relativa a un licántropo que, a juzgar por el impacto que causa en su auditorio, debía de responder a una creencia difundida en la época:

> En torno a la hora del canto del gallo nos pusimos en movimiento. La luna brillaba tanto que parecía que era mediodía. Llegamos a parar a un cementerio. Mi colega comienza a hacer sus cosas junto a las estelas funerarias, pero yo sigo mi camino canturreando y me entretengo contando las estelas. Luego, cuando me volví hacia mi compañero, vi que se desnudaba y que iba colocando todas sus vestiduras a lo largo del camino. Tenía el corazón en la boca; me quedé ahí parado como si estuviera muerto. Y él se puso a mear alrededor de sus vestiduras y de repente se transformó en un lobo... empezó a aullar y huyó al bosque *(Sat.* 62).

Una mente como la de Plinio, que con frecuencia se muestra profundamente escéptica acerca de la magia y sus resultados, recoge con

bastante espíritu crítico la existencia de una arraigada creencia en la posibilidad de que un hombre pueda llegar a convertirse en lobo:

> Que los hombres se pueden transformar en lobos y tomar a continuación su forma es una creencia que no debemos vacilar en considerar como falsa, a menos que admitamos todas las fábulas de las que en el curso de los siglos se ha demostrado su falsedad. ¿Pero de dónde procede el que esta leyenda se haya acrecentado en el espíritu de la gente hasta el punto que se emplea la palabra *uersipelles* como término injurioso? Es eso lo que vamos a indicar ahora.
>
> Según Evanthes, escritor griego no sin autoridad, los arcadios cuentan en su leyenda que un miembro de la familia de un cierto Anthus es sacado a sorteo entre los suyos y conducido a la orilla de un lago de la región; que una vez allí, después de haber colgado sus vestidos en una encina, atraviesa el lago a nado y gana la orilla desierta, se transforma en lobo y vive en grupo con sus congéneres durante nueve años. Si durante todo este tiempo se mantiene al resguardo de los hombres, vuelve al lago y después de haberlo atravesado recupera la forma humana, pero ha envejecido los nueve años. Fabio añade aún que él encuentra sus mismos vestidos. Es asombroso hasta qué punto puede llegar la credulidad griega. No hay engaño, por descarado que sea, que no encuentre su padrino. Así Escopas, biógrafo de los ganadores olímpicos, cuenta que en el sacrificio que los arcadios hacían todavía en este tiempo a Júpiter Liceo, Demeneto de Parrhasia, habiendo comido las entrañas de un niño inmolado, se transformó en lobo; que diez años después, habiendo recobrado su forma humana, reemprendió su entrenamiento atlético y gana en Olimpia el premio de pugilato. Por lo demás, se cree entre la gente del pueblo que un pequeño mechón situado en la cola del lobo sirve como talismán amoroso *(Nat. Hist.,* VIII, 80 ss.).

Cuenta, por su parte, Heródoto, con similar incredulidad, que los escitas y los griegos que habitaban las tierras de aquellos participaban en la creencia de que el vecino pueblo de los neuros se transformaban en lobos al menos una vez al año y por unos pocos días:

> Los neuros, sin embargo, tienen costumbres escitas (...) Estos individuos, al parecer, son hechiceros, pues según los escitas y los griegos que están establecidos en Escitia, una vez al año todo neuro se convierte en lobo durante unos pocos días y luego vuelve a recobrar su forma primitiva. Estas afirmaciones a mí, sin embargo, no me convencen, a pesar de que insisten en ellas e incluso las refrendan con juramentos (IV, 105).

Virgilio alude a la facultad de un tal Meris, reputado hechicero, de convertirse en un lobo tantas veces como quisiera:

> Estas hierbas y estos venenos cogidos en el Ponto, me los dio Meris mismo (nacen muy abundantes en el Ponto). Con estas he visto muchas veces a Meris convertirse en lobo y esconderse en los bosques, sacar muchas veces las almas de los sepulcros profundos y cambiar a otro sitio las mieses sembradas.
>
> Traedme de la ciudad a casa, traedme a Dafnis, ensalmos míos *(Buc.,* VIII, 95-100).

Nombra en otra ocasión el poeta a las víctimas de Circe, convertidas, entre otros animales, en lobos:

> Pasan rozando las cercanas costas de la tierra de Circe, / donde la exuberante hija del Sol recónditos bosques / hace que resuenen de su canto continuo, y a las luces de la noche / en moradas soberbias quema el cedro oloroso / mientras recorre las delicadas telas con afilado peine. / Se escuchan allí los gemidos y la furia de los leones / que cadenas rechazan y rugen bien entrada la noche; / y los cerdos erizados de púas y los osos enfurecidos / en sus jaulas y el aullido de las sombras de lobos enormes: / a todos de su aspecto humano la diosa cruel con poderosas hierbas / los había cambiado, Circe, en rostro y cuerpos de fieras *(En.,* VII, 10-20).

Ovidio recoge también una alusión a la licantropía en relación con ciertos hechizos protagonizados por Medea:

> Dentro cuece Medea las raíces que ha cortado / en el valle tesalio, y semillas y flores y negros jugos; / añade piedras traídas del extremo Oriente, y las arenas que lavan el flujo y reflujo del mar Océano; agrega / también escarcha recogida de noche a la luz de la luna, / y las alas malditas de un vampiro, así como sus carnes, / y las entrañas de un equívoco lobo que solía trocar / en humana su apariencia bestial *(Met.,* VII, 264-271).

Existió, efectivamente, en la Antigüedad un síndrome que se caracterizaba por el convencimiento de aquellos que lo padecían de haber quedado transformados en lobos, comportándose como si fueran tales. Conservamos el testimonio de médicos antiguos (Galeno, XIX, 719; Acio, VI, 11; Pablo Egineta, II, 16) que describen tal síndrome y el característico furor que lo acompañaba. Salir las noches de luna llena, merodear con pasos vacilantes entre las tumbas de los cementerios, ojos hundidos, boca seca, piernas y brazos lacerados parecen haber constituido un repertorio de sus características más sobresalientes. Testimonios que fueron también recogidos por los médicos del periodo bizantino (Poulakou-Rebelakou *et al.,* 2009).

La licantropía ha sido clasificada desde antiguo como una dolencia psíquica, unas veces relacionada con la melancolía y otras con los delirios propios de diversos tipos de locura (Blom, 2014: 94 ss.), y también ha sido estudiada mucho más recientemente como un trastorno de la personalidad a la luz de las teorías de Freud y Jung, pero lo que en realidad resulta verdaderamente curioso en la sintomatología de tal afección es la analogía que se puede detectar con los síntomas (especialmente la sequedad de

garganta y boca, la dificultad de tragar, mucha sed, visión defectuosa y porte tambaleante) en los que coinciden casi todas las fuentes médicas antiguas y modernas, con aquellos otros propios de la intoxicación producida por la acción de alcaloides, como la atropina, procedentes de las solanáceas (Harner, 1976: 156). También es de interés señalar que hace tiempo que ha sido observado que:

> una característica de la psicosis de las solanáceas es, además, que la persona intoxicada se imagina que se ha transformado en un animal, y la alucinación se completa con la sensación de que crecen pelos y plumas, debido probablemente a paraestesia principal (Hesse, 1976: 156).

Por otro lado, un estudio reciente sobre licantropía clínica, que no es sino una variedad dentro de la Teriantropía o Zooantropía (variedad de psicosis en la que el sujeto cree haberse convertido en un animal), caracterizada sobre todo por la despersonalización del sujeto que la padece, establece que en 162 años de seguimiento, solo 13 de los casos reportados pueden ser considerados como propios de una patología concreta, y de ellos tan solo 9 implican alucinaciones y percepciones de cambio físico del propio cuerpo:

> Si podemos designar los casos de una psicológica o incierta etiopatofisiología como licantropía clínica primaria, los casos de licantropía clínica secundaria serían los que evolucionan a partir de las alucinaciones y/o alteraciones somáticas en el propio sentido de la identidad física. Tales alteraciones históricamente han sido conocidas como coenaesthesiopathies. En la literatura, al menos nueve casos se destacan los cuales estuvieron acompañados por –y posiblemente basados en– alucinaciones somáticas, ilusiones del esquema corporal y/o cambios percibidos en la apariencia física (Blom, 2014: 97).

Al parecer, algunas de estas alteraciones están relacionadas con ciertos estados de esquizofrenia en los que se activa una zona del cerebro que incluye el córtex medio parietal y el precuneus, con mucha actividad cerebral, que produce alucinaciones auditivas por medio de la activación del córtex superior temporal, visuales por la activación del córtex extratriado visual, y táctiles mediante la activación de las áreas somatosensoriales (Bär *et al.,* 2002). Por lo demás, el escaso número de casos de licantropía clínica secundaria (aunque algunos han podido ser clasificados como otras patologías) sugiere que muchos otros han podido producirse mediante la

ingesta de sustancias psicoactivas o drogas capaces de producir alucinaciones similares.

Ya desde el Renacimiento se había llamado la atención sobre este hecho. Los espíritus críticos del humanismo científico rechazaron con firmeza la posibilidad de que las brujas y hechiceros pudieran surcar el aire a voluntad o metamorfosearse en distintos animales, y atribuyeron juiciosamente tales creencias a los efectos que sobre las mentes de tales sujetos producían los componentes de los ungüentos y bebedizos que a tal propósito utilizaban (Caro Baroja, 1973: 139 ss.). Hoy está suficientemente claro que la brujería medieval y renacentista se servía de las posibilidades contenidas en un amplio repertorio botánico para conseguir sus propósitos y provocar el trance en el curso del cual tenían lugar sus fantásticos delirios (Harner, 1976: 138-160). Los hombres-lobo medievales pertenecían, en realidad, según todos los indicios de que se dispone, a un tipo de hechiceros que con la ayuda del ungüento rico en alcaloides como la atropina o la hiosciamina, y de una piel o ceñidor del animal, participaban en la alucinación de haberse convertido en fieras, al igual que las brujas creían que realmente eran transportadas al *sabbat* por los aires para celebrar allí sus encuentros con el Maléfico. Pero ¿ocurría igual en la Antigüedad?

4. Licaón, Zeus *Lykeios* y los ritos arcadios de licantropía

Por lo que sabemos, se encontraba bastante extendida la idea de que aquellos que consumieran restos humanos en el curso de los sacrificios a Zeus *Lykeios,* que tenían lugar en su santuario de la Arcadia, quedaban convertidos en lobos por un tiempo. Así lo menciona Plinio, como hemos visto antes, pero también el filósofo Platón se había hecho eco de tal creencia:

> –Resulta, pues, evidente –proseguí– que, dondequiera que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura y no de otro lado de donde brota.
>
> –Bien evidente.
>
> –¿Y cuál es el principio de la transformación del jefe en tirano? ¿No es claro que empieza cuando comienza el jefe a hacer aquello de la fábula que se cuenta acerca del templo de Zeus Liceo en Arcadia?
>
> –¿Qué fábula? –preguntó.

–La de que el que gusta de una entraña humana desmenuzada entre otras de otras víctimas, ése fatalmente ha de convertirse en lobo. ¿No has oído ese relato?

–Sí *(Rep.,* VIII, 16).

También Pausanias la recoge, aunque no sin cierta incredulidad:

Creo que la época de Cécrope, rey de Atenas, es la misma que la de Licaón, pero su sabiduría en cosas divinas fue muy distinta. Uno fue el primero que llamó a Zeus supremo y decidió que no se le debía sacrificar nada vivo, sino que consagró sobre el altar las tortas del país que los atenienses aún llamaban pélanos; el otro, Licaón, ofreció sobre el altar de Zeus Liceo un niño y lo sacrificó y derramó sobre el altar la sangre, y se convirtió según cuentan en lobo en seguida del sacrificio (...) En todos los siglos, muchas cosas sucedidas antiguamente y que aún suceden son hechas increíbles para el vulgo, que añade a la verdad muchas cosas mentirosas. Así dicen que desde Licaón, siempre se convierte en lobo el hombre que hace el sacrificio a Zeus Liceo, aunque esta conversión no es para toda la vida, pues, si una vez lobo, no prueba la carne humana, vuelve a los diez años a convertirse en hombre, mientras que si la prueba, permanece para siempre animal (VIII, 2, 3.7).

El mismo autor cuenta, con similar incredulidad, otra historia relacionada con los sacrificios a Zeus *Lykeios* y la conversión posterior en lobo:

Respecto a un púgil, un arcadio de Parrasia, de nombre Damarco, no puedo creer, con excepción de su victoria en Olimpia, todo lo que cuentan hombres charlatanes acerca de cómo se transformó en lobo en el sacrificio de Zeus Liceo, y cómo diez años después de esto se convirtió de nuevo en hombre. Tampoco me parece que los arcadios cuenten esta historia sobre él, pues habría sido registrada en la inscripción de Olimpia (VI, 8, 2).

También Varrón, al que alude en este caso San Agustín, se hace eco de tales historias y menciona el canibalismo como causa de la conversión en lobo tras el sacrificio a Zeus *Lykeios:*

Para confirmar estos relatos, recuerda Varrón otros no menos increíbles sobre la famosísima maga Circe, que transformó a los compañeros de Ulises en bestias. Habla también de los arcadios, que, según les toca en suerte, pasaban a nado al otro lado de cierto estanque y se convertían allí en lobos, viviendo después como semejantes fieras por los desiertos de aquella región. Si no se alimentaban con carne humana, después de nueve años volvían a atravesar nadando el estanque y recobraban su forma de hombres. Cita también por fin nominalmente a cierto Demeneto, quien habiendo gustado del sacrificio que los arcadios con la inmolación de un niño solían hacer a su dios Liceo, fue convertido en lobo y que, restituido a su propia forma, se ejercitó en el pugilato y triunfó en los juegos Olímpicos. Piensa el mismo historiador que no fue otro el motivo de dar en la Arcadia tal nombre a Pan Liceo y Jove Liceo, sino por esa transformación de los hombres en lobo, que creían que no tenía lugar sino por el poder divino. Lobos, en efecto, se dice en griego *Lykos,* de donde aparece derivado el nombre de Liceo *(De Civ. Dei,* VIII, 17).

Como se puede apreciar en este relato, nos encontramos ante dos tipos de creencias populares relacionadas a su vez con prácticas rituales distintas. Por un lado el mito de Licaón (Piccaluga, 1968), rey legendario, hijo de Pelasgo y abuelo de Arcade, héroe epónimo de los habitantes de Arcadia (Pausanias, VIII, 2, 3; Higino, *Fab.,* 176). Según una versión del mismo, que nos ha sido transmitida, entre otros, por Ovidio, Licaón fue convertido en lobo por Zeus como castigo a su impiedad al haber tratado de engañarle ofreciéndole un sacrificio humano encubierto para poner a prueba su divinidad:

> huyó él aterrorizado y alcanzando el silencioso campo aulló / y trató en vano de hablar; su boca recogió su propia rabia, / empleando con el ganado su habitual avidez de matanza: / todavía ahora se regocija con la sangre. / La ropa se transforma en pelo, en patas los brazos: / se convierte en lobo y conserva las huellas de su antigua figura. / Igual es su pelo cano, igual es la violencia de su rostro, / igualmente brillan sus ojos, igual es la fiereza de su imagen *(Met.,* I, 232-239).

Una versión ligeramente distinta es la que encontramos en Higino:

> Se dice que Júpiter visitó la casa de Licaón, hijo de Pelasgo, y violó a su hija Calisto. De su unión nació Arcas, que dio su nombre a esta tierra [Arcadia]. Pero los hijos de Licaón quisieron someter a Júpiter a una prueba para saber si era un dios, de forma que mezclaron carne humana con la de otra víctima y se la ofrecieron después en un banquete. Cuando la divinidad se dio cuenta, tiró furioso la mesa y mató con sus rayos a los hijos de Licaón (...) Júpiter transformó la apariencia de su padre en la de un lobo *(Fab.,* 176).

Apolodoro hacía también responsables a los hijos de Licaón, si bien el castigo de Zeus no implica en su narración la conversión en lobo y sí, en cambio, el Diluvio en época de Decaulión:

> Pero volvamos ahora de nuevo a Pelasgo, de quien Acusilao dice que era hijo de Zeus y Níobe (...) De éste y de Melibea, la hija de Océano, o de la ninfa Cilene, según dicen otros, fue hijo Licaón, que fue rey de los arcadios y tuvo cincuenta hijos de numerosas mujeres (...) Estos superaban a todos los hombres en arrogancia e impiedad. Zeus, deseoso de comprobar su impiedad, se presentó ante ellos bajo la apariencia de un jornalero. Ellos le invitaron a su casa para hospedarlo y, habiendo degollado un niño de los nativos y mezclado sus entrañas con los sacrificios, se lo ofrecieron siguiendo el consejo del hermano mayor, Ménalo. Zeus, asqueado, abandonó la mesa en el lugar actualmente llamado Trapezunte y fulminó a Licaón y a sus hijos a excepción de Níctimo, el más joven, pues Gea, apresurándose a agarrar la mano de Zeus, hizo cesar su cólera. Cuando Níctimo ocupaba el trono ocurrió el diluvio de Deucalión. Algunos dijeron que el diluvio se produjo por la impiedad de los hijos de Licaón *(Bibl.,* III, 8, 1-2).

También Nicolás de Damasco, historiador y filósofo de origen sirio que vivió en época de Augusto, presenta una versión en la que Licaón no es el responsable de la contaminación del sacrificio con una víctima humana, ni el castigo divino es la transformación en lobo:

> Licaón, hijo de Pelasgo y rey de Arcadia, mantuvo las instituciones de su padre de forma virtuosa. Y deseando mantener a sus súbditos, como había hecho su padre, alejados de la impiedad, decía que Zeus le visitaba con frecuencia, vestido como un extranjero (...) En una ocasión, como dijo él mismo, al encontrarse a punto de recibir al dios, ofreció un sacrificio. Sin embargo, algunos de sus cincuenta hijos, que tuvo, según se dice, de muchas mujeres, estaban presentes en el sacrificio y, deseando conocer si en verdad iban a ofrecer hospitalidad a una divinidad, decidieron sacrificar un niño y mezclaron su carne con la de la víctima en la creencia de que su acción sería descubierta si el huésped era en verdad un dios. Pero dicen que la divinidad provocó grandes tormentas y truenos y que perecieron todos los que habían participado en la muerte del niño *(Fr.,* 43).

Así que, según vemos, circulaban al menos dos variantes sobre el mito de Licaón, una que contiene la conversión en lobo como castigo por ofrecer una víctima humana en el sacrificio, y en la que no siempre es Licaón el responsable, y otra que tiene que ver con el Diluvio. Parece, por lo demás, que los arcadios se distinguieron a menudo por atribuírseles protagonismo en leyendas semejantes. Otra de ellas cuenta, como ya hemos visto, que durante el curso de una ceremonia era elegido mediante sorteo aquel que, tras atravesar nadando cierto estanque, quedaba convertido en lobo viviendo de esta forma entre sus congéneres. Si en el transcurso de nueve años no se alimentaba de carne humana, recobraba entonces su antigua figura tras cruzarlo de nuevo a nado. No obstante, esta última leyenda no contiene trazos de sacrificios humanos ni de canibalismo, que precisamente está vetado, por lo que pensamos que no puede ser asimilada, sin más, al mito de Licaón y al posterior culto a Zeus *Lykeios*.

Todas estas ideas y creencias descansan en la pervivencia de antiquísimas supersticiones relativas al culto de una divinidad-lobo y a ceremonias y rituales iniciáticos de jóvenes guerreros bajo el auspicio de tal divinidad, así que bien parece que se trata de prácticas distintas. La Arcadia, región de Grecia culturalmente atrasada y de difícil acceso por la propia configuración topográfica del país, al permanecer mucho tiempo aislada y al margen de una fluida circulación de gentes, ha podido actuar a la manera

de «reserva» en la que tales supersticiones y creencias se mantuvieron durante mucho tiempo. Y probablemente signifique que, tras tales pervivencias, se esconda la existencia de viejas costumbres propias de una comunidad pastoril como aquella, en las que la magia desempeñaba un papel fundamental para ahuyentar al más temido depredador de los rebaños, el lobo.

En efecto, la divinidad-lobo Licaón, que habitaba en la cima del monte Liqueo, en donde posteriormente se habría de ubicar el santuario arcadio a Zeus *Lykeios,* no es más que la personificación de la montaña habitada por los lobos. La instalación de Zeus en la cima del Liqueo, de donde tomará su epíteto, es, por tanto, posterior a Licaón, personificación sobrenatural en un sustrato preindoeuropeo de los lobos que habitan el monte. Zeus tomó, por consiguiente, el lugar hasta entonces ocupado por Licaón, que quedó reducido, como otras tantas veces ocurre con las divinidades prehelénicas que no fueron asimiladas al panteón olímpico, al rango de héroe (Wagner, 1989: 85).

Parece, por tanto, que el mito de Licaón, que contiene como vemos una explicación del triunfo de Zeus *Lykeios* sobre una antigua divinidad local relacionada con los lobos (Daremberg y Saglio, 1904: 1436), estaría también evocando unos ritos propios de un estadio religioso anterior al encumbramiento de la religión olímpica, en los que se puede atisbar ciertos rasgos de ceremonias ancestrales destinadas, muy posiblemente, a conjurar el peligro representado por los lobos. Es por ello por lo que, probablemente, los sacrificios ofrecidos a Zeus *Lykeios* no fueran sino representaciones simbólicas de ritos semejantes de una gran antigüedad, lo que encaja bien con la evidencia proporcionada por las investigaciones arqueológicas, que no han podido corroborar la existencia de restos humanos en el santuario del monte Liqueo (Wagner, 1989: 91 ss.). En realidad, tales sacrificios no eran sino el reflejo distorsionado por el tiempo de viejos ritos que servían de base a la leyenda de que aquellos que comieran de las víctimas quedarían convertidos en lobos, esto es, que adquirirían los poderes propios de los espíritus del Mundo Inferior. A diferencia de otras leyendas arcadias, no hay aquí laguna o estanque que cruzar a nado para ganar la otra orilla, lo cual encaja bien con la propia topografía del santuario, que estaba, por el

contrario, vinculado a un monte en cuya cima se hallaba también un manantial sagrado, el Hagno, cuyas aguas, que fluían eternamente, tocaba con una rama de roble el sacerdote a fin de provocar la lluvia (Pausanias, VIII, 31, 2; 38, 2 ss., 47, 3).

Recordemos ahora que los sacrificios se hacían en secreto y que todo el recinto tenía, por así decirlo, unas características peculiares:

> El monte Liceo presenta, entre otras cosas dignas de admiración, especialmente la siguiente. En él hay un recinto sagrado de Zeus, al que los hombres no pueden entrar. El que descuide la ley y entre, es totalmente inevitable que no viva más de un año. También se decía lo siguiente: que todo lo que hay dentro del recinto sagrado, tanto hombres como animales, no tiene sombra; y por esto, cuando un animal se refugia en el recinto sagrado, el cazador no pretende caer sobre él, sino que le aguarda afuera, y aunque ve al animal, no ve ninguna sombra (Pausanias, VIII, 2, 6).

Por supuesto, un tema que ha suscitado un amplio debate académico en relación con este mito es aquel de la supuesta existencia de víctimas humanas en los sacrificios y de prácticas de canibalismo asociadas al culto posterior a Zeus *Lykeios*. La cuestión de la posible existencia de sacrificios humanos entre los antiguos griegos, bien que algunos se pudieran haber realizado de forma excepcional[20], ha suscitado desde tiempo atrás, como por otra parte es comprensible, una enconada discusión y mucha bibliografía fruto de la misma, que no podemos detenernos ahora en examinar con detalle. Baste, por consiguiente, con decir que, en términos generales, la existencia de tales prácticas ha sido rechazada, de una u otra manera, por la inmensa mayoría de quienes han tratado en profundidad el tema[21].

En este sentido, los datos procedentes de otros contextos culturales, en los que la utilización de plantas psicoactivas y alucinógenas se vincula a mitos primordiales de contenido botánico, y en los que los espíritus o divinidades proporcionaron a los humanos la posibilidad de establecer contacto con el mundo sobrenatural por medio de las plantas sagradas –que fueron creadas, según dichas tradiciones, de los restos desmembrados de un ser u hombre diminuto o de un niño (Furst, 1976: 88-90, 93 ss.)–, pueden resultar ciertamente esclarecedores. En la Grecia antigua el mito arcadio de Licaón, asociado al posterior culto de Zeus *Lykeios,* se relaciona específicamente con el mito pelasgo de la creación, hasta el punto de

contener, como otros mitos de origen, el recuerdo de un diluvio primitivo, provocado en este caso por la ira de Zeus contra sus impíos hijos.

Este culto de Zeus en la Arcadia estaba también relacionado con la lluvia, como acabamos de ver, al igual que el dios de la lluvia azteca, Tlaloc, estaba asociado a un hongo enteógeno y en su culto intervenían también, según la tradición, sacrificios de niños. Así que tal vez exista otra manera de acercarse a los supuestos sacrificios humanos y el canibalismo con ellos relacionado y la consecuente conversión en lobo. Cabe considerar, al menos como hipótesis, que en tales ritos no se realizara en realidad ningún sacrificio cruento ni se ingiriese tipo alguno de carne humana, sino que, por el contrario, se consumiera originariamente algún género de planta psicoactiva o tal vez algún hongo alucinógeno, lo que ciertamente resultará bastante difícil, por no decir casi imposible, de probar, al menos con los datos disponibles en la actualidad, y que sería responsable en última instancia de la transmutación de los sujetos participantes en la ceremonia en lobos, o en los espíritus del Inframundo que estos representan. Originariamente, todo ello estaría destinado a adquirir la fuerza y el poder de tales depredadores para poder combatirles más eficazmente y luego se convertiría en un rasgo más, privado de su significado originario, del culto a Zeus *Lykeios*. También, desde esta nueva perspectiva, la afirmación de Pausanias adquiere un nuevo sentido:

> Sobre este altar hacen sacrificios a Zeus Liceo en secreto. No era agradable para mí preguntar indiscretamente sobre este sacrificio. Sea como es y como lo fue desde el principio (VIII, 38, 7).

Y tal vez venga a significar que los ritos, cuyo carácter secreto los acerca, sin asimilarlos, a los restantes misterios griegos, quizá hayan perdurado más de lo que imaginábamos.

5. Lupercos y Lupercalias

Un contenido similar, a grandes rasgos, encierran las Lupercalias (Ferriès, 2008) latinas, cuyo carácter rústico de ceremonias pastoriles se había conservado mejor en Italia que en Grecia. Ya en la misma Antigüedad las

analogías con los ritos arcadios habían sido observadas, como prueba el testimonio de Virgilio:

> Apenas dicho esto, y avanzando el ara le muestra, y la puerta que los romanos llaman Carmental, antiguo honor a la ninfa Carmenta, vidente del porvenir que anunció la primera que grandes serían los Enéadas y noble Palanteo. Luego le enseña un gran bosque que el fiero Rómulo convirtió en asilo y el Lupercal bajo una roca helada, llamado de Pan Liceo según la costumbre parrasia *(En.,* VIII, 338-344).

El mismo Varrón, como nos recuerda San Agustín, vuelve a insistir en ello:

> ... Así como dice que los romanos Lupercos han nacido de la semilla de aquellos misterios *(De Civ. Dei,* VIII, 17).

Por su parte, Dionisio de Halicarnaso recoge una tradición según la cual una expedición arcadia habría colonizado estos territorios italianos setenta años antes de la Guerra de Troya, a la que atribuye la introducción de las Lupercales:

> Pues bien, los arcadios, unidos en su asentamiento al pie de la colina, organizaron la nueva ciudad siguiendo las costumbres de su patria, y erigieron templos; primero a Pan Liceo por prescripción de Temis (pues Pan es el dios más antiguo y venerado entre los arcadios), después de encontrar un lugar adecuado. A este lugar, los romanos lo llaman Lupercal, pero nosotros le diríamos Lycaíon. Ahora, como la zona que rodea el recinto sagrado ha quedado unida con la ciudad, resulta difícil de conjeturar la antigua naturaleza del lugar. Antiguamente, según se dice, había una gran cueva bajo la colina, cubierta por un espeso encinar, fuentecitas surgían de la profundidad de la roca, y la cañada próxima al barranco era sombría por los espesos y altos árboles. Allí erigieron un altar al dios y le ofrecieron su tradicional sacrificio, que hasta nuestros días los romanos continúan celebrándolo en el mes de febrero después del solsticio de invierno, sin cambiar nada de lo que se hacía entonces (I, 32, 3).

El mismo autor hace una somera descripción acerca de en qué consistían estos ritos:

> Sin embargo, Elio Taberón, hombre experto y preocupado por la recopilación de los datos históricos, escribe que los hombres de Numitor, al enterarse de que los jóvenes iban a celebrar en honor de Pan las Lupercales, la fiesta arcadia que instituyó Evandro, les hicieron una emboscada en aquella ocasión de la ceremonia cuando los jóvenes que vivían cerca del Palatino, tras haber sacrificado en el templo Lupercal, debían rodear la aldea corriendo desnudos con las pieles de las víctimas recientes rodeándoles sus vergüenzas. Esto significaba una purificación tradicional de los aldeanos como incluso también ahora se hace (I, 80).

Así, el equivalente del monte Liqueo es el Lupercal, la gruta santuario de Fauno, genio benefactor y fecundo, protector de los ganados que se opone a la voracidad de Caco, como en la Arcadia Pan *Lykeios* se opone a Licaón. Fauno es el equivalente latino de Pan, y si en la Arcadia el dios recibe el apelativo de «el lobo», en Roma se le denomina Luperco. Estas fiestas, celebradas en Roma el 15 de febrero, mes de los espíritus, tenían originariamente el sentido de ceremonias mágicas destinadas a proteger los rebaños contra la amenaza de los lobos (Nilsson, 1956: 133 ss.). La cueva Lupercal era, en realidad, un paso al Inframundo, así que los lupercos, que salían de la cueva al comenzar la carrera y volvían a ella tras finalizarla, estaban llegando simbólicamente desde el Inframundo al que retornaban junto a sus ancestros cuando el ritual de purificación había concluido (Rissanen, 2012: 126).

En Roma, en los idus de febrero, el día 13, se iniciaban las Parentalia, un periodo de nueve días en honor de los difuntos que tenía un carácter funesto: los templos se cerraban y quedaban prohibidos los enlaces matrimoniales. Las familias visitaban las tumbas de sus seres queridos que habían fallecido y les hacían ofrendas consistentes en guirnaldas, granos de cereal y pan ablandado con vino y violetas (Ovidio, *Fast.,* II, 537 ss.). El ciclo terminaba el día 21 con la celebración de las Feralia, un festival público de connotaciones mágicas y brujescas, al menos en la descripción que hace Ovidio, y en el que una anciana hechicera sacrificaba una oveja a los espíritus de la muerte. Al día siguiente se celebraban las Caristias, que conmemoraban el fallecimiento de algún familiar, y los miembros de la familia se reunían en torno a una comida, en la que al parecer se agradecía a los dioses el seguir estando vivos. Cuenta el poeta latino que, en una ocasión, hubo un periodo de negligencia respecto a las obligaciones con los difuntos, por lo que estos abandonaron las tumbas y llenaron de lamentos la noche, hasta que les volvieron a tributar las honras debidas.

Mientras tanto, el día 15 había tenido lugar la celebración de las Lupercalias, en honor al dios Fauno, antiquísima divinidad protectora de la agricultura. Como suele ocurrir con frecuencia, estaba revestido de unos rasgos variados y múltiples, y se le consideraba uno de los fundadores de la religión romana al tiempo que se le atribuían dotes proféticas. Sus

vaticinios ocurrían en los sueños de aquellos que habían ido a pernoctar en su templo tras el sacrificio de un cordero, lo que presenta claras analogías con otros casos de revelaciones divinas durante el sueño bien conocidos y documentados en el mundo antiguo.

He aquí el testimonio de Virgilio corroborado luego por otros autores como el mismo Cicerón:

> Entonces el rey, preocupado por estos fenómenos, de Fauno el oráculo
> su padre clarividente, busca y consulta los bosques
> al pie de la alta Albúnea, donde resuena la mayor de las selvas
> con su fuente sagrada que, sombría, exhala terribles vapores.
> Aquí los pueblos de Italia y toda la tierra de Enotria
> respuesta buscan en la duda; aquí el sacerdote,
> cuando lleva su ofrenda y en la noche callada se acuesta
> en pellejos de velludas ovejas y el sueño concilia,
> puede ver con maravillosas figuras muchas imágenes volar
> y escucha voces diversas y de la conversación goza
> de los dioses y habla con el Aqueronte del profundo Averno
>
> *(En.,* VII, 81 ss.).

En algún momento temprano se produjo una fusión del rito de las Lupercales con la leyenda de Rómulo. Finalmente, la ceremonia, en la que los sacerdotes que la presidían aún recibían el nombre de «lupercos» y eran considerados entre los más antiguos y respetables de la ciudad, y en la que jóvenes medio desnudos realizaban una carrera, se convirtió, con el paso del tiempo, en un ritual de purificación y fertilidad, que se transformó finalmente en un rito de fertilidad que atañía a toda la comunidad romana.

A este respecto, resultará interesante señalar que, en su análisis e interpretación de las Lupercalias, A. K. Michels (1953: 49) ha mostrado hace ya tiempo cómo los lupercos ejecutaban su carrera ritual en torno al área del Foro y no del Palatino, como generalmente se había supuesto. Pero el Foro era el lugar primitivo de enterramiento, y así las Lupercales aparecen también vinculadas al mundo de los muertos y de los espíritus. Los ritos de los lupercos eran esencialmente mágicos, más que religiosos, si es que una distinción de tal índole tiene sentido para la época y la sociedad que nos ocupa. Su origen habría que buscarlo entre los viejos hechiceros que combatían por medio de la magia la amenaza que los lobos constituían

para una comunidad pastoril como aquella, y que en la vida cotidiana se materializaban en el peligro que estos depredadores representaban para los rebaños.

Al igual que los espíritus protectores de los antepasados y otros espíritus auxiliares y benéficos, de los que el chamán adquiere buena parte de su poder, son representados por determinados animales como el caballo, el reno, el venado o diversas aves, la materialización de los espíritus adversos o maléficos suele concretarse en grandes reptiles o peligrosos depredadores. Los lupercos parecen, por tanto, haber sido originariamente hombres-lobo que cubiertos con la piel de este animal adquirían por medio de la magia sus mismas cualidades. De este modo, podían combatir más eficazmente en el plano sobrenatural al demonio responsable de la amenaza que pesaba sobre ellos, ya que el lobo era la encarnación de los espíritus y fuerzas maléficas que se cernían acechantes sobre el bienestar de la comunidad (Wagner, 1989: 89).

6. Licántropos, hechiceros y chamanes

La licantropía, en sí misma, no era sino una forma típica de metamorfosis entre las otras conocidas y a las que se asociaba generalmente con algún tipo de ungüento o poción de virtudes mágicas, si bien desde un punto de vista clínico es una variedad de la Zooantropía causada, según parece, por la estimulación de ciertas partes del cerebro responsables de las alucinaciones auditivas, visuales y, sobre todo, táctiles. Así, la metamorfosis de Aracne es atribuida por Ovidio *(Met.,* IV, 140) a los «jugos de una hierba de Hécate», mientras que Virgilio *(En.,* VII, 20) achacaba a las «hierbas de virtudes mágicas» las metamorfosis provocadas por la maga Circe. También las hechiceras de Luciano *(Luct.,* 12) y Apuleyo *(Met.,* III, 21) cambiaban de forma tras untarse desde los pies al cabello con un ungüento aceitoso. Y en lo que, en concreto, a la licantropía concierne y a su relación con el empleo de drogas vegetales *(antropine)* capaces de alterar los estados de conciencia, Virgilio *(Buc.,* VIII, 97) nos cuenta cómo Meris, reputado hechicero, llegaba a convertirse en lobo cuantas veces quería gracias al empleo de ellas, como hemos visto un poco más atrás.

En la Antigüedad la licantropía aparece a menudo relacionada con Hécate (Wagner, 1989: 88 ss.), quien llegó a convertirse en la divinidad que ejercía su patronazgo por excelencia sobre las actividades mágicas y las prácticas hechiceriles, hasta tal punto que, con el paso del tiempo, las dos hechiceras más populares, Circe y Medea, tornáronse hijas suyas (Diodoro, IV, 45). También se puede observar una estrecha vinculación entre la Luna y la licantropía. La Luna era considerada patrona especial y madre de los magos, como se comprueba, por ejemplo, en Ovidio *(Met.,* XIV, 105), y como tal presidía las metamorfosis (Apuleyo, *Met.,* XI, 2). Pero Selene, la Luna, no era sino el aspecto celeste de Hécate triforme, señora de los *mysteria* brujescos y de las crisis de melancolía y licantropía (Cardini, 1982: 112). Hécate poseía asimismo un claro carácter ctónico, por lo que se la relacionaba también con el lobo, cuya forma indicaba frecuentemente la presencia de un espíritu del mundo subterráneo anunciador de la muerte. Precisamente uno de los epítetos más comunes de Hécate era el de Mormo, que no es sino una forma abreviada de *Mormolice,* la Loba Mormo, especie de genio terrorífico que pasaba por ser la nodriza de Aqueronte. Hécate misma era a menudo representada en compañía de perros y lobos, y en ocasiones llegaba a adquirir su aspecto (Wagner, 1989: 88).

Además, una vieja tradición emparentaba a Hécate con Leto, madre de Apolo (Hesíodo, *Teog.,* 409 ss.; Apolodoro, *Bibl.,* I, 2, 4), quien había adoptado la forma de loba para burlar la persecución de que era objeto por parte de Hera, celosa de sus amoríos con Zeus, y poder alumbrar así a sus dos gemelos. Una versión posterior de la misma llegó incluso a convertir a Hécate en hija de Leto (Eurípides, *Fen.,* 110). De esta forma, la diosa triforme emparentaba con Apolo, al cual está consagrado particularmente el lobo, cuya imagen aparecía frecuentemente asociada al dios en las monedas, y quien portaba epítetos como *Lykeios,* «el lobo», o *Lycogenes,* «nacido del lobo». El propio Apolo, según el mito, había adoptado en una ocasión la forma de este animal para unirse con la ninfa Cirene (Servio a Virg., *Aen.,* IV, 5, 377).

Hécate y el lobo pertenecían, por consiguiente, al mismo mundo tenebroso de las moradas subterráneas, lo que nos lleva a plantear la posible relación existente entre la licantropía, como una determinada manifestación

de la hechicería clásica, y el chamanismo primitivo, por más que tal conexión haya sido anteriormente rechazada por el mismo Mircea Eliade (1982: 359), quien pensaba que estaba totalmente desvinculada del chamanismo y la reducía al mundo de las sociedades secretas iniciáticas. Tal relación no es, por supuesto, directa, sino tan solo un atisbo de ancestrales prácticas de índole chamánica que se puede rastrear en nuestras fuentes. O dicho de otra forma, además de las sociedades secretas e iniciáticas de guerreros, que frecuentemente han utilizado la figura del lobo y sobre las que volveremos más adelante, se puede detectar en las fuentes antiguas la creencia en la existencia de hechiceros cuya magia les permite convertirse a ellos mismos o a otra persona en lobos. Estos hechiceros, claro está, no son chamanes, pero muchos elementos en el contexto que les caracteriza, así como la magia que practican, recuerdan ciertos aspectos y prácticas de un chamanismo sin duda lejano en el tiempo, en el que el chamán transmutado en lobo, con la ayuda del poder de sus espíritus auxiliares, combatía los peligros que acechaban a los rebaños y a las personas, y no se había convertido en el hechicero maléfico y asocial que encontramos en épocas posteriores. Así, por ejemplo, el perro, animal funerario por excelencia, y compañero habitual de Hécate, pertenece de lleno a la simbología chamánica (Wagner, 1989: 89). El propio Apolo, que en muchas ocasiones lleva, como hemos visto, epítetos que lo relacionan con el lobo, se encuentra vinculado con un antiquísimo sustrato chamánico a través de personajes como Abaris y Aristeas de Proconeso, como señalaba el mismo Eliade (1982: 304 ss.). Cabe recordar, también, la estrecha conexión entre Apolo y la leyenda de los hiperbóreos, pueblo mítico al que los griegos atribuían el conocimiento de todos los secretos de la magia. Una magia que, como en el caso de Abaris, se nos muestra especialmente relacionada con el chamanismo.

Algunos otros datos vienen a reforzar esta conexión entre el lobo, la licantropía clásica y el chamanismo primitivo. Heródoto afirmaba, como hemos visto, que los ya mencionados neuros que se metamorfoseaban en lobos eran en usos y costumbres similares a los escitas, pueblo en el que la existencia del chamanismo está suficientemente acreditada. Por último, la mitología proporciona otro dato en el mito de Teófane, heroína tracia

raptada por Poseidón, que convirtió a sus numerosos pretendientes en lobos. Pero cabe señalar que hace ya algún tiempo que Poseidón ha sido identificado también como una divinidad estrechamente vinculada con el mundo de los antiguos chamanes (Butterworth, 1966: 141, 145 ss.).

7. Hombres-lobo y guerreros-fiera

Las tradiciones arcadias que hemos visto, relativas a un tipo de iniciación en la que los participantes se convierten por un tiempo en lobos tras cruzar desnudos a nado un estanque y ganar la otra orilla, evocan ceremonias propias de las antiguas agrupaciones o hermandades de guerreros-fiera, una variante del guerrero energúmeno o frenético, que combate en un estado similar al trance, muy difundidas por el mundo antiguo y no solo entre los indoeuropeos. En un capítulo anterior hemos visto cómo la presencia de este tipo de guerreros ha sido detectada entre los griegos prehoméricos. La figura del lobo aparece en la *Ilíada* como uno de los animales simbolizadores de la fuerza del guerrero homérico, para el que era modelo y referencia (Mainoldi, 1984: 98). En ella, se compara el furor guerrero de aqueos y troyanos con el de los lobos (IV, 471-472, XI, 72-73). También es significativa la historia de Dolón (Gernet, 1968: 154, 171), héroe troyano que se cubre con una piel de lobo para espiar en la noche el campamento aqueo, pero descubierto por Ulises y Diomedes, le obligan a revelar la disposición del ejército de Troya y a continuación Diomedes lo mata (Grimal, 1997: 142). Ulises y Diomedes estaban también relacionados con el mundo ritual del lobo, aunque luchasen en campo distinto, lo que indicaría que estos rituales formaban parte del mundo mitológico y sacral de diversidad de pueblos.

Se trata, en realidad, de un fenómeno ampliamente extendido (Ruck, 2016), y así, se han recogido tradiciones en las que se relaciona al lobo con rituales guerreros hititas, frigios, lidios, licios y luvitas (González-Alcalde, 2006: 251 ss.). Entre los antiguos germanos son bien conocidas las sociedades de los *Männerebünde,* unión o alianza de guerreros que ya estudió Dumézil (1939: 81), y los *Ülfhedhnir* («pieles de lobo»), guerreros que luchaban en estado de trance guiados por Odín, que les proporcionaba

poder para con su furia de guerreros atemorizar a sus enemigos y poder derrotarles (Dumézil, 1940: 101), así como los feroces *Berserkir*. El *Männerbund,* tras los ritos y ceremonias de iniciación, se transforma por medio de la magia en guerrero-lobo, que aparece revestido con la piel de este animal, y «lobo» era, también, como se llamaba a los integrantes de las sociedades guerreras indoeuropeas. En los Balcanes se hace referencia al lobo como animal ritual y totémico (Almagro-Gorbea, 1978: 263-266); los guerreros dacios ostentaban figuras de lobo en sus estandartes (Grande del Brío, 1985: 231) y se dieron por nombre «lobos» o «semejantes a lobos» (Altheim, 1938: 212; Eliade, 1985).

> En opinión de muchos eruditos, los berserkir de la mitología germano-escandinava tienen su origen en las arcaicas cofradías odínicas de jóvenes enmascarados datadas por testimonios fiables hacia 1800 a. C. Los berserkir juegan un papel muy importante en las sagas, donde figuran a menudo como miembros de la guardia personal del régulo, y muestran afinidades con la licantrópica idea del hombre-lobo que estuvo en una época extendida por la vieja Europa. En la *Ynglinsaga* (Cap. 6) se indica cómo «Odin paraliza a sus enemigos, aliado con sus hombres salvajes como los perros y los lobos... Ellos son fuertes como osos y como toros». Su furor es el furor de los berserkir.
>
> (...)
>
> Esta furia de los berserkir presenta claras reminiscencias con la desplegada por famosos héroes-guerreros indoeuropeos, como Aquiles y Héctor en la *Ilíada*. Mircea Eliade describe también la costumbre de los guerreros indoeuropeos, que a menudo se atribuían a sí mismos el estilo de los lobos, algo que está testimoniado por el gran número de grupos étnicos cuyos nombres se derivan del término «lobo»: *luvians, lykians, hirpirni, luceres, dacii, hyrcanii* y *saka haumavarka.* Un hecho también hallado en nombres personales como Wolfram, Wolfhart y Wolfgang, y en el término griego *lusa* («rabia», «ira de lobo»), que denota el ápice de la furia que despliegan a veces famosos guerreros como los citados Aquiles y Héctor o Cú Chulainn en la antigua Irlanda al entrar en batalla (Alberro, 2004: 244 ss.).

En el ámbito cultural griego, desde tiempos de Frazer se ha considerado que los ritos arcadios tenían que ver con la existencia de hermandades de guerreros-lobo (Gernet, 1980: 136 ss.; Burkert, 1983: 80 ss.), que también han sido puestos en relación con la *kripteia* espartana (Jeanmaire, 1939: 55-59, 148 y 500-505; Burkert, 1983: p. 91 ss.), sobre cuyo carácter iniciático existe asimismo debate (Ross, 2012):

> En los pueblos indoeuropeos, los aqueos que describe Homero poseían una clara idea de los diferentes tipos de impulsos psicológicos que consideraban relevantes en confrontaciones bélicas, distinguiendo entre dos estados mentales claramente diferentes: *menos,* una forma fría, metódica e implacable de luchar, con la cabeza bien clara (Odiseo al regresar a Ithaca, dando muerte a los

pretendientes de Penélope, uno a uno); y *lyssa,* o «furia-de-lobo», un estado de éxtasis que tomaba posesión de un guerrero al entrar en combate (Alberro, *ibid.:* 246; cfr. Lincoln, 1975).

Las ceremonias de iniciación solían desarrollarse en cuevas escogidas por sus características, en las que había corrientes de agua o lagos; además, como es bien sabido, los lobos viven en grutas. En Arcadia (Peloponeso), los miembros de las hermandades de guerreros-lobo –en cuyos rituales los neófitos se desvestían y, agarrados a un árbol, se sumergían en el agua de un lago– tenían que cruzarlo a nado para, una vez que llegaban a la otra orilla, sufrir la metamorfosis que les proporcionaría el cambio necesario para formar parte de sociedades de iniciados (Gallini, 1963: 63). Así que básicamente se trataba de un rito de iniciación. Atravesar a nado una masa acuática puede relacionarse, sin demasiados problemas, con la entrada en el Hades, ya que se consideraba, como hemos visto, que los lobos caracterizaban y representaban a los espíritus del mundo subterráneo. De esta manera los aspirantes se convertían, al concluir el ritual que los hacía «hombres-guerreros-lobo», en una forma característica de «guerreros infernales» que infunden pavor y, por supuesto, no temen a la muerte. Luchar desnudo, o solo cubierto con la piel del animal, era una característica de muchos de estos guerreros-fiera en diversas partes del mundo antiguo.

En la Península Itálica, los hirpinos, tribu samnita al sur de los Apeninos, se consideraban descendientes de lobos, y la leyenda da cuenta de cómo se establecieron en aquellas tierras tras ser guiados por un lobo (Estrabón, V, 250). Su nombre significa «hombres del lobo», y el lobo figuraba en sus estandartes. En el centro de Italia, el pueblo de los faliscos realizaba en el monte Soracte, junto a la vía Flaminia, al norte de Roma, el ritual iniciático del dios subterráneo Soranus, paredro de Feronia[22], relacionable con Perséfone y con el dios lobo del infierno etrusco (Wagner, 1989: 90; Rissanen; 2012: 123), al que Servio *(Aen.,* XI, 785) identifica con *Dis Pater,* la divinidad romana del infierno y de la muerte. Los *hirpini sorani* (Rissanen, 2012) eran sacerdotes del dios Apolo, cuya madre, Leto, era una diosa de características lobunas (Aristóteles, 6, 580a, 17), y según algunos autores (Virgilio, *En.,* XI, 785; Estrabón, V, 226; Plinio, *NH,* VII, 19; Silio Itálico, V, 175 ss.; Solino, II, 26; Servio, *Aen.,* XI, 785), danzaban descalzos

sobre las brasas en sus celebraciones anuales, de las que desconocemos la fecha, sin sentir dolor alguno, lo que a veces se atribuye a su estado de trance (Silio Itálico, V, 182 ss.). Una de nuestras fuentes (Servio, *Aen.,* XI, 785) nos informa de que el origen de la ceremonia estaba relacionado con una plaga que azotó a los pastores del lugar por haber perseguido a los lobos, lo que sugiere que el lobo era considerado un animal sagrado en la religión arcaica de los faliscos. Estos sacerdotes representaban simbólicamente lobos, caminaban a través del fuego al mundo de la muerte, del cual regresaban realizando, de esta forma, lo que se considera un ritual de purificación de toda la comunidad (Rissanen, 2012: 123).

En la Península Ibérica, los vetones, autores de los famosos verracos y pueblo pastoril y ganadero por excelencia, rendían culto a un tal Vaelicus –una divinidad lobo perteneciente al Inframundo, aunque otros lo consideran un dios sanador que proporcionaba oráculos en sueños– y a la diosa Ataecina (Marco Simón, 2008: 280), la «nacida de nuevo», según una interpretación, que en algunas inscripciones de época romana aparece sincretizada con Proserpina, por lo que se le supone una naturaleza similar a la Perséfone griega, lo que viene a vincularla con el Inframundo. Por lo demás, se sospecha la existencia de hermandades de guerreros, practicantes de ritos y ceremonias de iniciación, en las que el agua, entendida como elemento terapéutico y purificador, ocuparía un papel central, en algunos recintos ceremoniales, como el de Ulaca. Pero los vetones también son conocidos por atribuírseles el descubrimiento de una hierba o planta, la vetónica o betónica (Wagner, 2013), a la que se le asignaban propiedades como las de preservar la salud y alejar las desgracias:

> Los vetones descubrieron en Hispania la hierba que se llama *vettonica* en la Galia, en Italia *serratula,* entre los griegos *kreston* o también *psicotrophon,* muy alabada entre todas. Tiene un tallo angular de dos codos de altura, y tira las hojas desde la raíz, con bordes de sierra, y muy parecidas a las del *lapathum*. La semilla es de color púrpura: las hojas son secadas y trituradas y se utilizan para numerosos fines. Se elabora también un vino a partir de ella, y un vinagre, notablemente beneficioso para el estómago y la vista. De hecho, esta planta goza de una reputación tan extraordinaria, que incluso es una creencia común que la casa que la contiene está asegurada contra todo tipo de desgracias (Plinio, *NH,* XXV, 84).

Su identificación botánica corresponde con la *Betonica officinalis* o *Stachys officinalis,* de cuyas hojas frescas se ha dicho que tienen un efecto

intoxicante, al igual que la raíz. Aunque para los antiguos se trataba de una especie de panacea aplicable a las más diversas dolencias en múltiples remedios, la farmacopea actual la considera eficaz como tónico nervioso, pues su acción es ligeramente sedante e hipnóptica, y además tiene propiedades antipiréticas e hipotensoras. Dioscórides *(De mat. med.,* V, 54), por su parte, afirmaba que el vino hecho con las semillas maduras y las ramas de la betónica, y dejado reposar siete meses, es útil para alejar la melancolía, al igual que la misma planta. También se ha usado para cicatrizar las heridas, aliviar el asma y otras enfermedades respiratorias, y resulta, con su efecto astringente, un buen tónico gastrointestinal. En infusión es ligeramente estimulante. La tradición popular la ha tenido, por otra parte, como una planta protectora contra los espíritus malignos, casi al mismo rango que la hierba de San Juan *(Hypericum perforatum L.)* (Patocka, 2003), que resulta útil contra la depresión, y a menudo ha sido utilizada por ello como amuleto, pues se pensaba que alejaba a los demonios, la desesperación y las visiones que infunden temor. Colocada debajo de la almohada, protegerá al que duerme de visiones y pesadillas.

Parece bastante claro, por tanto, que se la ha considerado una planta de virtudes mágicas, y como tal aparece en diversos tratados medievales. Alberto Magno afirmaba que había que nombrar las virtudes de la planta y el uso que se le iba a dar según se la estaba recolectando (Delatte, 1938: 94 y 99), lo que se hacía durante toda la etapa de la floración, mientras que el Pseudo-Antonio Musa recoge esta plegaria dirigida a la planta:

> Betónica, tú que has sido descubierta por Asclepio o por el centauro Quirón, sé favorable a mis plegarias. Te lo suplico, hierba poderosa, por aquellos que han dado la orden de que fueras creada y que sirvas a una tan grande cantidad de remedios, ayúdame a componer los 47 remedios que deseo *(De herba vettonica liber,* 185).

Una plegaria similar encontramos en el *Liber de simple medicina* de Mateo Platearius, médico de la Escuela de Palermo:

> Hierba betónica que fue encontrada por Esculapio, te requiero mediante esta oración, a ti que eres llamada Señora de todas las hierbas, para que me ayudes en todas las cosas que deseo[23].

Se dice que la recolección de las flores y las hojas, que era mejor realizar en la mañana de un día seco, producía aturdimiento, vértigos y una especie

de embriaguez, lo que parece indicar la existencia de un principio narcótico en estado fresco.

Llegados a este punto, una pregunta se desliza por sí sola: ¿Utilizaron los vetones su reputada hierba, de la que habla Plinio (y otros autores) en numerosas ocasiones[24], con fines rituales o mágicos? ¿Emplearon las hojas frescas de la planta para conseguir un efecto inebriante? ¿Se organizaban en cofradías de licántropos (guerreros-lobo) para combatir bajo sus efectos a los enemigos? Al fin y al cabo, la relación entre la licantropía y las plantas mágicas capaces de provocar un estado de la mente en el que el sujeto cree haberse convertido en el animal está, como hemos visto, bien documentada (Wagner, 1989), y no sería algo de extrañar, habida cuenta de la probable existencia, como viene defendiéndose últimamente, de estas cofradías y hermandades de hombres-guerreros-lobos también entre los pueblos célticos e íberos de la Península Ibérica en la Antigüedad (Almagro Gorbea, 1997; Sopeña Genzor, 2008: 62 ss.). Una cuestión fascinante que requiere, sin embargo, de mucha más indagación.

---

[11] Hemos utilizado la edición de *Textos de magia en papiros griegos (PGM)* de J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero (1987).

[12] P 5025/40 del Museo Estatal de Berlín.

[13] P 5026 del Museo Estatal de Berlín.

[14] *Suplementum graecorum* 574 de la Biblioteca Nacional de París.

[15] *PGM,* XXXVI, 320-332.

[16] *PGM,* IV, 1275-1322, 2622-2707, 2891-2942.

[17] Tujona o tujones, compuestos terpénicos no nitrogenados presentes en los aceites volátiles de varias plantas, en especial de *Thuja occidentalis, Artemisia absinthium, Salvia officinalis* y *Tanacetum vulgare*. Se los conoce también como absintol y tanacetona. Poseen propiedades psicoactivas, cfr.: Ott, 1996: 385 ss.

[18] Resina aromática que procede del *Balsamodendrum africanum*.

19 *PGM,* II, 1-64.

20 Como los prisioneros inmolados ocasionalmente antes de una batalla o las víctimas propiciatorias conocidas como *pharmakos* (Cardete, 2006: 98 ss.).

21 Se pueden encontrar sendos resúmenes sobre tan espinosa cuestión en: Cardete (2006) y Lozano (2007).

22 Diosa de origen sabino asociada a la vida salvaje, la fertilidad, la salud y la abundancia. Era también quien garantizaba la libertad a los esclavos y sus derechos a las gentes más humildes. Adorada sobre todo por plebeyos y libertos, tenía su festival en noviembre en el curso de la celebración de los *Ludi Plebeii.*

23 Una versión digital de uno de los numerosos manuscritos conservados de esta obra, también conocida como *Circa Instants,* puede encontrase en: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_270.

24 *Vid*. Roldán Hervás, 1968-1969: 97; Domínguez Monedero, 2008: 376.

9. Oráculos, augurios y vaticinios: profetas, extáticos y videntes

Siempre ha constituido un afán común a las gentes de las más diversas épocas y lugares llegar a conocer lo que les depara el futuro. Predecir o adivinar lo que va a ocurrir. El examen de las entrañas de las víctimas era ya una práctica de los tiempos sumerios más antiguos donde sobre todo se observaban las vísceras de los cabritos; en Grecia esto se practicaba, particularmente, con los pájaros. Los latinos observaban los vuelos de las aves *(auguria imperativa),* lo que era también común entre los hititas. En un texto, un rey de Alashiya (Chipre) pide al faraón que le envíe un adivino especializado en la observación de las águilas, y es llamado con el nombre técnico acadio de *sha'ilu,* «el que interroga». En sumerio era llamado *ensi,* «el que descubre cosas ocultas», además de interpretar los sueños. La interpretación de los sueños (oniromancia) tenía singular importancia en Mesopotamia; el sacerdote recibía el oráculo al lado de la estatua de la divinidad mientras dormía. Así, Gudea, *patesi* de Lagash (2200 a. C.), recibió en sueños la orden de construir el templo de su ciudad con las indicaciones arquitectónicas precisas, como se dice de la construcción del tabernáculo del desierto por orden de Yavé a Besalel, al que se le determinan las medidas y estilo del mismo. Respecto a la construcción del templo de Salomón, el profeta Natán recibe las órdenes divinas también de noche. Pero junto a la pretensión de conocer lo que nos depara el futuro mediante el estudio de los signos (de lo que va a suceder), existe un profetismo «inspirado» en el que el sujeto vaticina como consecuencia de haber experimentado un contacto con la divinidad.

En el Próximo Oriente antiguo, frente al fatalismo que parece haber caracterizado a los sumerios, los semitas tejen una teología del mal con sentido de responsabilidad de los hombres, buscando sus causas, como en el caso del «justo doliente»; se cree que los hombres están sometidos a fuerzas superiores misteriosas, muchas veces maléficas, y por eso los adivinos deben

«prever» y hacer «conjuros» para liberar al hombre de estos genios malvados, que traen desgracias y enfermedades. De este modo surgen los «exorcistas», que creen tener ciertos poderes sobre esas fuerzas. Por otra parte, en las «profecías» de la literatura mesopotámica hay relación entre los fenómenos naturales y cósmicos con los principales acontecimientos políticos. Así, el *Espejo del Príncipe* es un escrito de propaganda para convencer a un soberano, al que no se nombra, de que, si no respeta los derechos de Sippar, Nippur y Babilonia, vendrá sobre él una catástrofe. Hay alusiones veladas a acontecimientos contemporáneos difíciles de concretar. Y como la historia se repite cíclicamente, en función del pasado conocido se anuncian los acontecimientos del porvenir, pues se suponía que el mismo fenómeno natural cósmico iba acompañado de los mismos acontecimientos históricos. En el *Libro de Daniel* se escenifica la historia también en función del sentido simbólico de la misma, aunque entre los hebreos no se admitía el concepto cíclico de la historia, sino lineal en desarrollo ascendente; por tanto, cada acontecimiento es único e irrepetible, pues depende de la voluntad del hombre, que es libre ante diversas opciones. En los textos mesopotámicos, el esquema suele ser el del surgimiento de un príncipe que reinará determinados años; después se describen alternativas de reinados buenos y malos. Y el tema del «pastor», o rey que viene a salvar la situación calamitosa, es corriente; es el «astro fiel» que trae la paz y la vida: el rey o «pastor» protector y salvador.

1. Profetismo extático en el Próximo Oriente

En Mesopotamia el término *majju* significaba «frenético», en estado de «éxtasis» *(maju:* «estar fuera de sí»), y se aplicaba a un tipo de profeta «inspirado»; era llamado también *eshshebu,* «el que salta»; *zabbu,* «estar en trance»; *raggimtu,* «gritadora»: la que proclama un oráculo. Esta última es el paralelo próximo-oriental de la *pitonisa* griega. El *majju* recibe un «soplo» de parte del dios que se asemeja al murmullo del viento. De esta manera, sin acudir a la técnica mecánica adivinatoria (hepatoscopia), comunica avisos que considera que proceden directamente de los dioses. Así, cuando Asurbanipal rogó al dios Nabu, le respondió un *zaqiqu,* «soplo», de parte del

dios animándole. También en Mari, en el Éufrates medio, el *majju* era el hombre «extático», y el *apilum,* «el que responde» (femenino *apiltum:* «la que responde»). Como en otras partes, al lado de los adivinos-funcionarios *(baru)* estaban los «profetas» espontáneos, hombres o mujeres, que transmitían un mensaje de parte de la divinidad. Algunas veces, los transmisores de estos mensajes eran los «extáticos» del culto (Stökl, 2012: 37 ss.). He aquí un texto procedente de los archivos reales de Mari en el que se los menciona:

> Mediante oráculos, Adad, el señor de Kallasu, ha hablado de este modo: ¿No soy yo *Adad,* el señor de Kallasu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre? Después de haberle llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia. Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así también yo puedo privar a Nijlatum de su mano. Si él no la entrega, yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad, y lo que le he dado se lo puedo quitar. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos sobre tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios; y le daré también la región que va del este al oeste. Esto es todo lo que me han dicho los que han emitido las respuestas, los cuales están continuamente en los oráculos. Ciertamente, quien da las respuestas de *Adad,* señor de Kallasu, vigila la región de Aljtum a favor de Nijlatum. ¡Que mi señor lo sepa! En cuanto al pasado, cuando yo residía en Mari, envié a mi señor lo que decían los hombres y mujeres que dan las respuestas *(apilum y apiltum)*. Ahora que resido en un país distinto, ¿no voy a contar a mi amo lo que oigo y se rumorea? Si en lo futuro ocurriera alguna desgracia, mi señor no podrá expresarse en estos términos: «Lo que los que dan las respuestas te comunicaron cuando estabas al frente de tu región, ¿por qué no me lo hiciste saber por escrito?». Ya se lo he escrito a mi amo. Que mi señor se entere (III, 78).

En el templo de Ishtar en Arbela, uno de los mayores centros oraculares del Próximo Oriente, había profetas cuyas funciones no eran cultuales, y que por la boca de Ishtar comunicaban oráculos en primera persona (Stuckey, 2008), pues el *majju* se consideraba poseído por la divinidad, al igual que la Pitia délfica; así pues, más que un mago, era un místico, aunque las fórmulas conservadas tienen un aire mágico subyacente. También había mujeres que practicaban la profecía extática y sobre las que existe un cierta ambigüedad en cuanto a su género, ya que muestran ciertas características andróginas que pueden relacionarlas con un travestismo ritual, que por otra parte no era desconocido en el Próximo Oriente antiguo (Esztári y Vér, 2015). En relación con la verdadera importancia de estos profetas comenta G. Contenau:

> La mántica babilónica es una verdadera institución del Estado (...) hay adivinos oficiales, cuerpos de adivinos reales (...) Nos damos cuenta de que estamos en presencia de un organismo tan importante como ha podido ser la administración de las finanzas y de la guerra, que reemplaza a lo que entre nosotros son consejos consultivos, una institución de la que han dependido todos los actos del Estado: la paz, la guerra; una institución en la que la historia de Asiria y de Babilonia ha encontrado sus móviles (1940: 361 ss.).

Mesopotamia parece haber sido el hogar del profetismo institucional, en el que los extáticos, aquellos que profetizaban en un cierto estado de trance, llegaron a adquirir gran importancia, como muestran los textos de Mari y las tablillas de Nínive, entre otros documentos, y cuya existencia, según los textos bíblicos, aparece también en Israel (De Villiers, 2010). Esto es totalmente distinto de lo que sucede en Egipto, donde los «sabios» anuncian desgracias o venturas en el juego dialéctico de los acontecimientos; el egipcio es un profetismo intuitivo de tipo sapiencial, no extático, como es en gran medida el de Mesopotamia; las predicciones son, más bien, figuras retóricas, contraponiendo la justicia y la injusticia en la sociedad. Además, el peso institucional de la religión y la centralización política convertía los oráculos de los templos –de los cuales el más importante era el de Amón– en instrumentos al servicio del interés político, lo que no quiere decir que de forma privada los egipcios no hayan consultado adivinos y profetas para saber sobre los más variados aspectos del devenir. La adivinación por medio de los sueños o las estrellas, junto con –aunque mas tardíamente– la necromancia y toda suerte de sortilegios mágicos (como bien se percibe en los no menos bien conocidos *PGM),* llegó a tener bastante importancia. Los mismos griegos consideraban que, en último término, el origen del oráculo de Zeus en Dodona no era sino egipcio.

Según los textos cuneiformes babilonios, el *baru,* un adivino profesional más que un profeta extático, se dirige a Shamash y Hadad, ofreciéndoles incienso de cedro para entrar en contacto con los dioses y recibir sus respuestas. Y como señalaba Godbey en un trabajo que se ha convertido en un claro y muy lúcido precursor de las posteriores investigaciones sobre enteógenos:

> En cuanto a las lágrimas, el *baru* estaba seguro de llorar, si era lo suficientemente ahumado, y seguro de ver los dioses y los fantasmas aparecer (1930: 236).

El responsable, por supuesto, es el aceite del cedro, un poderoso estimulante con propiedades psicoactivas, como ya hemos visto en páginas atrás. Los textos indican que los *barim* eran considerados esenciales de cara a asegurar la salud, el progreso y la prosperidad de sus clientes, en muchas ocasiones privados, y que la prohibición de su actividad podría acarrear resultados desastrosos. Según los textos, su origen se remontaría a Enmeduranki, uno de los últimos reyes legendarios de Sippar, de acuerdo con la Lista Real Sumeria, que habría sido arrebatado al cielo por obra de Shamash y Adad, los dioses del sol y la tormenta respectivamente. Allí, en el lugar de encuentro entre la tierra y el cielo, que es lo que significa *Dur-an-ki,* aprendió los secretos del cosmos y los conocimientos de la adivinación y otros secretos divinos, que luego traería en su regreso a la tierra. Se supone que los *barim* tienen en él a su más lejano ancestro. Así que en el Próximo Oriente antiguo la adivinación profesional, que en ocasiones también puede estar inspirada por medio de algunos inciensos, como el examen del aceite sobre el agua o los hígados de los animales, era considerada en último término un regalo de los dioses.

En Mesopotamia, al lado de los adivinos-funcionarios adscritos a los templos, aunque sin funciones cultuales precisas, existían, como ya hemos visto, los «profetas» espontáneos, hombres o mujeres, que transmitían un mensaje de parte de la divinidad (Nissinen, 2003). Algunas veces, los transmisores de estos mensajes eran los «extáticos» del culto, pero no siempre era así.

Como ya hemos dicho, la *raggimtu* es la «gritadora», la proclamadora de un oráculo (Stökl, 2012: 111 ss.). Así, tenemos un texto oracular en que Ishtar comunica lo siguiente a Asarhadón por medio de una *raggimtu:*

> ¡Oh Asarhadón, rey del país, no temas! Tus enemigos, como en el mes de siwan los cerdos del cañaveral, huirán de aquí para allá delante de tus pies. ¡Yo soy la gran señora! ¡Yo soy Ishtar de Arbela, que pondrá delante de tus pies a tus enemigos!... A tus enemigos yo los despellejaré y te los entregaré. Yo estoy delante de ti y marcharé detrás de ti. ¡No temas!

Al leer este oráculo nos vienen a la memoria muchos oráculos de asistencia de Yavé a Moisés y a los caudillos de Israel. Así, en Éxodo 14, 19 se dice que el «ángel de Yavé», que marchaba delante de Israel, se puso detrás para protegerlo de los perseguidores egipcios. Y a Josué se le

comunica de parte de Yavé que tendrá en su poder a sus enemigos (Jos 6, 5). Y en el oráculo de Sal., I 10, 1 se anuncia que Yavé pondrá a los enemigos de David como «escabel de sus pies».

También en Oriente eran conocidos los *nebim* hebreos y el profetismo extático cananeo *(nabis),* ambos muy relacionados entre sí. Según A. Kuenen (1877), el «profetismo» hebraico era un calco del movimiento *nebista* cananeo; el término *nabi',* «profeta», derivaba de la raíz *naba',* «estar en ebullición», aludiendo así al estado de transporte extático del sujeto, pues los *nabis* cananeos se manifestaban con acciones excéntricas y coribánticas, al estilo de los derviches modernos. Más de una vez se ha vuelto a insistir en el origen cananeo del movimiento «profético» de Israel, si bien no todo el mundo está de acuerdo en ello. Pero parece obvio que las manifestaciones primitivas de los *nebim* hebreos tenían bastante que ver con el movimiento «extático» de los cananeos, como aparece en el relato de Saúl, quien se incorpora semidesnudo a la banda de *nebim* que con instrumentos músicales y danzas «profetizaban» (literalmente, «hacían el *nabi»):*

> Dijéronle a Saúl: «Mira, David está en Nayot, en Rama». Saúl mandó gente para prenderle, y viendo a la tropa de profetas profetizando, con Samuel a la cabeza, se apoderó de ellos el espíritu de Yavé y pusiéronse ellos también a profetizar. Dieron a conocer esto a Saúl, y éste mandó nueva gente, y también éstos se pusieron a profetizar. Por tercera vez envió otros, pero también éstos profetizaron. Entonces fue Saúl en persona a Rama, y al llegar a la cisterna de la era que hay en el teso preguntó: «¿Dónde están Samuel y David?». Y le respondieron: «Están en Nayot de Rama». Dirigiose allá, a Nayot de Rama. El espíritu de Dios se apoderó de él, e iba profetizando hasta que llegó a Nayot de Rama, y quitándose sus vestiduras, profetizó él también ante Samuel, y se estuvo desnudo por tierra todo aquel día y toda la noche (Sam., I, 19).

Algunas veces buscaban la exaltación de la música, como en el caso de Eliseo antes de pronunciar un oráculo sobre la suerte del ejército de Israel en el Arabá frente a Moab. El carácter de «éxtasis» va unido al de extravagante; por eso se emplea el término de «loco» o *meshugå'* en relación con estos movimientos orgiásticos.

Otro testimonio sobre el profetismo extático cananeo proviene, en este caso, de una fuente egipcia: el relato de Uen-Amón, que fue redactado hacia el siglo XI a. C., cuando Egipto estaba en plena decadencia respecto de sus

antiguas posesiones de Canaán. Al llegar a Biblos fue testigo de una manifestación de un «extático», que describe del modo siguiente:

> Un día en que (el príncipe de Biblos) sacrificaba a sus dioses, el dios (Amón) se apoderó de un sacerdote *(‘ddjw)* de entre sus sacerdotes y lo hizo entrar en éxtasis. Y le dijo: «¡Trae el dios al alto, trae el embajador que está en la carga! ¡Es Amón, que le ha enviado; es el que le ha hecho venir!». Mientras el extático estaba fuera de sí esa tarde, yo había encontrado un barco cuya proa estaba vuelta hacia Egipto; y yo había cargado todas mis cosas... *(ANET,* 25-29).

Según J. Wilson, en su comentario a la edición del texto *(ANET,* 26), la palabra que traducimos en el texto jeroglífico por «posesión profética» o «éxtasis» se expresa por una figura contraída por violentas convulsiones epilépticas. Y el término que traducimos por «sacerdote» tiene el determinativo de joven *(‘ddjw)* y de escriba (con un rollo de papiro sellado); parece ser, pues, un joven iniciado en el grupo de «extáticos».

2. Oráculos y profetas de Astarté

El profetismo extático cananeo tuvo su continuación histórica entre los fenicios, término con el que los griegos bautizaron a los cananeos de la costa en la Edad del Hierro. Astarté, a menudo identificada con Anat, la hermana y consorte de Baal, era la diosa cananeo-fenicia de la fecundidad y el amor, pero también de la justicia y el derecho, y ocupaba un lugar de privilegio en el panteón común. Su nombre –una forma femenina de un teónimo que designa una divinidad estelar– se documenta desde el tercer milenio a. C. en Ebla y Mari, por lo que la podemos considerar una gran diosa semítico/occidental. Se la relacionaba muy estrechamente con la estrella de la mañana –esto es, Venus–, y como otras grandes divinidades orientales, recibía el epíteto de «Reina de los Cielos». Como advierte J. H. Stuckey:

> Al igual que la sumeria Inanna, ella encarna el cambio. Entrar en su reino es sufrir una transformación, ya sea al morir en el campo de batalla, naciendo, enamorándose, iniciando la actividad sexual o saliendo de lo ordinario y, a través del ritual, entrando en el tiempo y el espacio sagrado (2003: 147).

Se trata de una divinidad femenina, similar a la Isthar mesopotámica, que fue venerada en Sidón, donde compartía templo con Eshmun y los reyes se jactaban de ejercer su sumo sacerdocio, en Sarepta y Tiro –en donde llegó a

convertirse en una divinidad dinástica al lado de Melkart–, así como en Chipre, Ascalón, Eryx, Delos, Cartago y en muchos otros lugares del Mediterráneo y el norte de África (Wagner, 2010: 98 ss.; 2011: 136 ss.). En Biblos se la conocía como Baalat («Señora») y aún en época romana se le rendía culto bajo la forma de Afrodita. Tampoco fue desconocida en Egipto, donde se la solía identificar con Isis y Hathor, y en donde los propios fenicios habían construido un santuario de la diosa en Menfis, según nos cuenta Heródoto (II, 112, 2).

Originariamente poseía connotaciones guerreras, según sugieren sus advocaciones como «Astarté del combate» y «Astarté de la destrucción». También era protectora de los navegantes, y por ello se la conocía como «Astarté del mar». Conocida por los egipcios, que parecen haber traducido algunos de sus mitos, es frecuentemente mencionada en los rituales de Ugarit (Dussaud, 1947: 203-205), donde a veces se la asocia a Anat, con la que comparte una belleza sin par y el amor por la guerra; sin embargo, ocupa un lugar secundario en sus textos mitológicos. Su iconografía era variada, pero solía representársela como una diosa desnuda sentada sobre un león o un caballo.

Fue venerada por los hebreos en tiempos anteriores a la reforma del rey Josías. En el Antiguo Testamento se la denomina Astoret o Astarot y es igualmente invocada como «Reina de los Cielos» (Olyan, 1987), ocupando casi siempre un lugar junto a Baal. Incluso llegó a disponer de una ciudad que llevaba su nombre, Asterot Karnaim (Gén., 14, 5), en la que había un templo dedicado a su culto. Los profetas anteriores al Exilio clamaban contra ella, a la que se adoraba en los «lugares altos», rodeada de ofrendas, perfumes e inciensos, igualmente execrables. Los profetas también rechazaban aquellos inciensos debido, según propuso en su momento Godbey (1930: 221), a su carácter narcótico.

Como diosa celeste, uno de los muchos aspectos de su variado y rico carácter polifacético, Astarté poseía la facultad de interpretar los astros por medio de la adivinación, lo que la relaciona muy estrechamente, igual que a Tanit en Cartago, con *Dea Caelestis* entre las gentes de Roma. Este arte adivinatorio parece haber utilizado en sus templos la cieromancia o sistema de suertes (García y Bellido, 1987: 145 ss.), un método muy difundido en las

culturas arcaicas de muchas regiones y que llegó a alcanzar gran éxito en el mundo romano.

En su aspecto de diosa de la fertilidad, Astarté aparece vinculada con prácticas rituales como la prostitución sagrada (Ribichini, 2000), asociada a danzas frenéticas, que también tenían lugar en las celebraciones de los funerales de Adonis, así como a prácticas adivinatorias y proféticas, tanto en el contexto cananeo como en el púnico y más tardíamente bajo la forma romana de Juno *Caelestis*. En estos rituales de Astarté desempeñaban un papel primordial los *klbm,* hieródulos de la diosa, que, víctimas de un delirio religioso, entraban en estado de trance y revelaban las intenciones divinas.

Estos hieródulos son mencionados en una inscripción[25] procedente del templo de Astarté en Kitión (Chipre) junto a los *grm,* «muchachos», «cachorros», servidores dedicados a la prostitución masculina en los cultos de fertilidad, y dos categorías de servidoras de la diosa de interpretación controvertida: *lmt* y *lmt zbrh,* cuya traducción más literal es la de «muchachas núbiles» y que algunos suponen sean también bailarinas y prostitutas (Jiménez Flores, 2006: 91 ss.). Suprimidos en Israel por la reforma del rey Josías, persistieron en los lugares fenicios de Oriente y Occidente hasta el fin de la Antigüedad. En la misma Biblos, donde se celebraban anualmente los rituales extáticos de Adonis, el Adón fenicio compañero de Astarté, fueron, finalmente, suprimidos por el emperador Constantino.

Peor informados estamos respecto al culto oracular a Astarté en cuevas o grutas, generalmente en lugares costeros o próximos al mar, que llegó hasta el otro extremo del mundo, más allá de las Columnas de Heracles, muy cerca de Gadir, la vieja ciudad fenicia fundada por los tirios y en la que, por otra parte, los rituales de la prostitución sagrada parecen haber tenido alguna relación con las célebres *puellae gaditanae,* jóvenes bailarinas de reputada fama (Jiménez Flores, 2001).

Aquí, y en otros sitios similares (Estrabón, III, 5, 3; Mela, II, 6, 9-6), marinos y comerciantes requerirían el oráculo de la diosa antes de emprender viaje dejando una ofrenda a cambio: pequeñas ánforas, quemaperfumes, terracotas, que en muchos casos han sido rescatadas por los arqueólogos, como ocurre en la zona próxima a Punta del Nao (Cádiz),

donde se piensa que pudo haber estado el santuario oracular de Astarté, aunque otras propuestas recientes lo ubican en la llamada «Santa Cueva». La presencia de timiaterios (Blázquez Martínez, 2007: 18) en alguno de estos lugares nos conecta con un aspecto preciso del culto y del oráculo, el de la quema de perfumes e incienso, que ha podido constituir el medio por el cual se obtenía la profecía. De hecho, la diosa parece muchas veces relacionada en el registro arqueológico con timiaterios, que en ocasiones la representan desnuda con el peinado hathórico, lo que viene a confirmar la importancia de los inciensos en su culto, tal como la tradición asevera.

Por otra parte, en la tradición y la iconografía se asocia a Astarté con árboles como el cedro, el junípero, el ciprés y el pino, además de la flor del loto y la adormidera. El mismo Gobey (1930), como ya hemos visto más atrás, había destacado cómo las esencias narcóticas de los dos primeros formaban parte de los inciensos utilizados ampliamente en todo el Oriente Próximo. Pero la diosa se vincula también en la iconografía al loto egipcio, al igual que la sumeria Inanna, la acadia Ishtar, la fenicia Anat y las egipcias Isis, Hathor y Nut, tal y como advierte J. A. McDonald (2002: 127), para quien es la planta representada abundantemente como el «Árbol de la Vida», otro símbolo de Astarté.

Por otro lado, la prostitución sagrada parece haber estado vinculada al don adivinatorio mediante el profetismo extático ya entre los propios cananeos. Mucho más tarde encontramos de nuevo a profetas extáticos en Cartago formando parte de los oráculos de Tanit y *Dea Caelistis* (Picard, 1959), como veremos más adelante. La diosa púnica tenía también entre sus atribuciones los oráculos y las profecías, y en sus santuarios, en templos o cuevas, aparecen a menudo un buen número de lo que se denominan «quemaperfumes» o pebeteros, unos objetos, normalmente de terracota, en forma de cabeza femenina que está rematada por una cazoleta que en ocasiones adquiere la forma de un *kalathos*. Aunque no en todos los ejemplares, en algunos esta cazoleta está perforada con unos orificios que debían permitir algún tipo de combustión, si bien debemos descartar esencias líquidas o aceites olorosos en favor de sustancias sólidas como gomas o resinas.

3. Adón/Adonis

Un mito agrario que conoció una gran difusión en Biblos y en otros lugares fue el de Adón (Adonis para los griegos), dios-espíritu de la vegetación nacido de un árbol y muerto mientras cazaba un jabalí, y Astarté, diosa de la fecundidad y el amor, que baja al mundo subterráneo para buscarle y llevarle de nuevo entre los vivos, según un esquema muy difundido en las religiones agrarias del mundo antiguo. Adón, que en Ugarit era un epíteto de Baal, como líder de los *Rapiuma* (salvadores/sanadores) –reyes y grandes héroes de la tradición–, era venerado en toda Fenicia, celebrándose en la primavera y el verano fiestas con largas procesiones en su honor, pero particularmente en la ciudad de Biblos (Estrabón, XVI, 2, 18):

> Vi también en Biblos un gran templo de Afrodita de Biblos, en el que celebran ceremonias en honor de Adonis; también fui informado de estas ceremonias. En efecto, ellos afirman que el suceso del jabalí referente a Adonis ocurrió en su propia tierra, y en recuerdo de esta desgracia cada año se dan golpes y se lamentan y celebran ceremonias y declaran grandes duelos en el país. Y cuando dejan de golpearse y de gemir, primero ofrecen sacrificios a Adonis como si hubiera muerto y luego, al día siguiente, cuentan que está vivo y lo sacan al aire y se afeitan las cabezas, como los egipcios cuando muere Apis. Las mujeres que no quieren afeitarse, pagan la siguiente multa: en un día determinado se ofrecen para la venta de su belleza; el mercado sólo está abierto a los extranjeros, y el sueldo se convierte en ofrenda a Afrodita (Luciano, *Syr. D.,* 6).

También era venerado en Pafos (Chipre), así como en Amathonte, en donde Pausanias (IX, 41 ss.) afirma que poseía un santuario en la acrópolis, todo lo cual ha venido a tener su confirmación arqueológica (Friese, 2008).

Según la versión oriental del mito, había sido gestado de forma incestuosa por Esmirna, enamorada de su propio padre, a la que los dioses luego convertirán en el árbol de la mirra, del cual terminó naciendo Adonis. Según una tradición griega, la madre de Esmirna habría sido Oritya, que se hallaba ausente celebrando los Misterios de Deméter. Como hemos visto en un capítulo anterior, el nombre de Oritya tiene conotaciones extáticas ya que es un epíteto referido a una mujer que experimenta el éxtasis en una montaña (Gordon Wasson *et al.,* 1980: 141 ss.), por lo que la abuela de Adonis había tenido un trance extático, que otras versiones de la tradición describen como un rapto por Bóreas mientras jugaba con su amiga Pharmakeya, que, como también vimos, no significa otra cosa que «el uso o utilización de drogas».

De acuerdo con otra tradición, el nieto de Oritya, originalmente una jacíntide, ninfas hijas de la flor del jacinto, no habría sido Adonis, sino Eumolpo, que fue el primer hierofante de Eleusis; así que para los antiguos griegos había cierta conexión entre estos últimos misterios y los de Adonis. Esta conexión se aprecia mejor en aquellas versiones del mito griego que hacen a Perséfone enamorarse de Adonis. También resulta significativo que en otros relatos se relacione a Adonis con Orfeo, cuyas conexiones con el chamanismo ya han sido señaladas, ya que habría sido la madre de este último, Calíope, la que resolvió finalmente que cada una de las diosas, Perséfone y Afrodita, pasaran con Adonis la mitad del año. Ante el fallo, Afrodita actuó vengativamente e incitó a las mujeres tracias a que mataran a Orfeo. Así que, aunque el Adonis griego resulte muy diferente del Adón oriental, como claramente ha demostrado S. Ribichini (1981), terminó siendo conectado, en la reinterpretación helénica del mito y la figura, con una serie de tradiciones vinculadas a cultos y rituales extáticos en los que intervenían plantas de propiedades psicoactivas. Hesíodo *(fr.* 139) por su parte dice que Adonis era hijo de Phoenix.

El Adón de Biblos es, en realidad, la versión cananeo-fenicia del Tammuz mesopotámico, y cuyo padre sería Cushor, el Kothar ugarítico. Además, una tradición siríaca ha preservado un relato paralelo de Tamuz, hijo de Cuthar, rey de los fenicios, y amante de Balthi, reina de Chipre, que murió durante una cacería de jabalíes en el monte Líbano y cuya tumba se encontraba en Apahaca, cerca de Biblos (Brown, 1965: 14), donde otra tradición local nos recuerda el río cuyas aguas una vez al año, por la primavera, se tiñen de color rojo, conmemorando la muerte de Adón (Robertson, 1982: 325). Está claro, por otro lado, que Cuthar es Kothar, o sea, Cushor, mientras que Balthi no es otra que Ba'alat, «la señora de Biblos», la denominación local de Astarté. Todos estos jóvenes dioses tienen algo en común: en un principio eran humanos y solo adquieren la divinidad después de su muerte (y posterior resurrección). Su culto sigue el ciclo de la vegetación y está conectado con la fertilidad. En su descenso al Inframundo, Adón habría de encontrarse con los *Refahim* (la versión fenicia y luego bíblica de los *Rapiuma,* criaturas que poblaban el mundo de los difuntos y los ancestros) antes de que Astarté lo devolviera a la vida.

Como ha señalado Burkert (1982: 106), el incienso ocupaba también un papel preeminente en los rituales de Adonis, cuyos jardines han podido tener originariamente un carácter más consistente que el de unos simples tiestos donde cultivar plantas efímeras, como algunos descubrimientos arqueológicos permiten sospechar (Beyer, 1990), y que se celebraban de noche en los tejados de las casas en los que las mujeres danzaban y bebían en su honor. También había largas procesiones en las que mediante gritos, lamentos y apariencia desaliñada expresaban su dolor por la muerte del dios. Era entonces cuando en Biblos las mujeres podían realizar la prostitución sagrada de carácter prenupcial, en el ámbito de una festividad que parece ser una transgresión ritual del orden normal del mundo (Ribichini, 2000: 82 ss.).

Ya que en el mito y la tradición Adón aparece relacionado con jardines, como Artemis y Apolo entre los griegos, conviene recordar que jardines sagrados vinculados a templos importantes son conocidos en Egipto y el Próximo Oriente, de donde poseemos incluso evidencia arqueológica procedente de dos templos de Baal y Astarté en la ciudad siria de Emar, fechados en el siglo XIII a. C. (Beyer, 1990: 123-131). Muy probablemente el templo de Baal y Astarté en el Carambolo (Camas, Sevilla), en el otro extremo del Mediterráneo, poseyera otro. Y en la Híspalis romana aún se celebraban los rituales de Adón en la Antigüedad tardía. Pero Híspalis había sido antes una ciudad fenicia, por lo que estos rituales tenían seguramente un origen oriental y no griego, como también en Chipre, Fenicia y Siria. Posiblemente en aquellos jardines, como sucedía en Egipto y Mesopotamia, se cultivaran árboles y plantas relacionadas con la divinidad y su culto. Como vimos, la sumeria Inanna cuidaba del árbol *huluppu* en el jardín de su templo en Uruk. Tal vez por influencia de Osiris (las conexiones entre Biblos y Egipto eran muy antiguas) los jardines sagrados desempeñaron seguramente un papel importante en los rituales de Adón. Por lo demás, Adón es en las lenguas semíticas occidentales un epíteto divino además de regio a menudo ligado a Baal, designación solo aparentemente genérica de estos dioses reyes de la tradición sirio-palestina.

Por otro lado, el padre de Adonis en la versión griega del mito es Kinyras (Ribichini, 1982), nombre cuya etimología lleva a relacionarlo con el tañedor de la lira durante el ritual del lamento fúnebre que Safo de Lesbos

compone para Adonis y acompaña con flautas *(fr*. 140 b), el cual posee las mismas características que Cushor/Kothar, y del que Apolodoro *(Bibl.,* III, 14, 3 9) dice que había fundado Pafos en Chipre, mientras que Estrabón (XVI, 2, 18) recuerda su residencia real en Biblos (Brown, 1965: 197-219). Este Kinyras, que es ya mencionado en tablillas micénicas procedentes del palacio de Pilos (Franklin, 2016), parece haber sido de origen fenicio, y distintas tradiciones le atribuyen la fundación de los templos de Afrodita Urania (Astarté) en Pafos y en la isla de Citera. De acuerdo con Heródoto, existiría una santuario de Afrodita Urania aún más antiguo en Ascalón y habrían sido fenicios procedentes de esta región los responsables de la fundación del de Citera:

> Por cierto que este santuario, según he podido saber por mis averiguaciones, es el más antiguo de todos los santuarios consagrados a esa diosa, pues incluso el de Chipre, a decir de los propios chipriotas, tuvo en él su origen y fueron unos fenicios procedentes de esa parte de Siria quienes fundaron el de Citera (I, 105, 3).

Hablando del templo que la diosa tenía en Atenas, Pausanias nos dice:

> Próximo está el santuario de Afrodita Urania. Los primeros hombres que rindieron culto a Afrodita Urania fueron los asirios, después los de Pafos en Chipre y los fenicios de Ascalón en Palestina. Los de Citera recibieron su culto de manos de los fenicios. En Atenas le estableció Egeo, que creía que el no tener hijos –aún entonces no los tenía– y la desgracia que sucedió a sus hermanas procedía de la cólera de la Urania (I, XIV, 7).

En otra ocasión el mismo autor señala que el de Citera es el más antiguo de toda la Hélade:

> En Citera está el puerto de Escandea, del cual subiendo dista unos diez estadios la ciudad de Citera.
> El de Urania es el más sagrado y el más antiguo de cuantos santuarios de Afrodita tienen los griegos: la diosa es una xóana con armas (III, 23, 1).

Según Píndaro *(frag.* 107), había también un templo a Afrodita Urania en Corinto, en el que las mujeres ofrecían «las lágrimas leonadas del amarillo incienso», el mismo que Salomón había ofrecido a Ashtoreth, «la abominación de los sidonios», y que no es otra que Astarté, una mixtura cuyo uso estaba prohibido y reservada solo para determinados rituales religiosos (Brown, 1965: 214). En Corinto, así como en sus colonias de Ambracia y Córcira, uno de los meses de la primavera se denominaba ya en

el siglo VII a. C. *phoinikaios,* y parece que durante el mismo se celebraban determinados rituales de Adón (Valdés Guía, 2013: 67). Un festival de renovación en primavera es también conocido por los textos de Ugarit (Gaster, 1946), y parece que, originariamente, los rituales relacionados con la pérdida y el lamento del dios debieron realizarse en Chipre y en Fenicia durante la primavera, después del esquileo, e inauguraban la estación marítima, en la que la navegación volvía a reanudarse después de los largos meses del otoño y el invierno (Robertson, 1982: 331, 340 ss.).

Luciano de Samosata *(Syr. D.,* 44) viene a decir que algunos de estos ritos de gran antigüedad, en los que intervenían mujeres «furiosas y enloquecidas», eran secretos, y lo cierto es que no sabemos mucho sobre ellos[26]. ¿Cómo se producía la resurrección de Adón que lleva a cabo Astarté? La propia mitología próximo-oriental puede resultarnos orientativa. En el descenso de Inanna/Ishtar al Inframundo se mencionan, como hemos visto, un «Agua de la Vida» y un «Alimento de la Vida». También vimos cómo los dioses del Próximo Oriente bebían un «Vino de la Vida Eterna», que les era proporcionado por Siduri-Sabitu, diosa-serpiente de la Vida y la Sabiduría, aquella que recibió a Gilgamesh en el Jardín de los Dioses. En el mito mesopotámico de Adapa, el protagonista, tras haber ascendido al Cielo, rehúsa la inmortalidad, engañado por el dios Ea, al no querer comer «el Pan de la Vida» ni beber «el Agua de la Vida». Y es oportuno recordar de nuevo ahora que este Alimento de la Vida y el Agua de la Vida tenían propiedades mágicas y no era necesario ingerirlos para que surtieran efecto, pero estaban, en principio, reservados a los dioses, tal como ocurría con el soma védico o el néctar y la ambrosía griegos. ¿Utilizó Astarté un procedimiento similar con Adón? En cualquier caso, es una pregunta interesante que permanece, por ahora, sin respuesta.

En el caso del festival de Adón durante la primavera que ahora nos concierne, los rituales en los terrados de las casas, en los que intervenían inciensos y libaciones, formaban parte de una expresión privada de dolor, durante la cual se realizaba también el sacrificio de un verraco o un cerdo, para posteriormente tomar parte en una procesión pública por las calles de la ciudad en dirección al templo de Astarté, en el que la estatua de la diosa era mostrada a través de una ventana, para culminar con la lamentación ritual

dando vueltas en torno al obelisco sagrado que presidía el patio (Robertson, 1982: 313-359).

Respecto a un culto similar de origen cananeo, considerado por lo tanto idólatra, en el Antiguo Testamento podemos leer lo siguiente:

> Serán todas las casas de Jerusalén y todos los palacios de los reyes de Judá impuros, sí, como el emplazamiento del Tofet, todas esas casas en cuyos terrados se ofrecía incienso a todo el ejército de los cielos y se hacían libaciones a otros dioses (Jr 19: 13).
>
> Vendrán los caldeos y combatirán contra esta ciudad, la prenderán fuego y la abrasarán junto con las casas en cuyos terrados se ofrecía incienso a Baal y se hacían libaciones a otros dioses, para irritación mía (Jr 32: 29).

La celebración ritual de la muerte y resurrección de Adón, durante la primavera, en Biblos y otros lugares de Fenicia y Chipre (además de Corinto y sus colonias), constituía en realidad un festival del año nuevo que duraba varios días. Al igual que en Mesopotamia, la muerte y resurrección del dios simboliza la renovación de la naturaleza, del orden social y del propio poder del rey. Si las muestras agudas de llanto y dolor formaban parte de las primeras celebraciones, eran finalmente sustituidas por grandes manifestaciones de júbilo y alegría, mediante música y danzas extáticas, una vez producida la resurrección del dios. Nada de esto tiene que ver con las Adonias griegas, que se celebraban en verano y no estaban asociadas a una festividad pública ni a ningún tipo de santuario, constituyendo más bien una expresión privada del dolor de las mujeres por la desaparición de Adonis. Por cierto, que Adón nunca recibe en Oriente culto en solitario, sino siempre en relación a Astarté. Tampoco tiene un templo propio, sino que le está reservado un espacio en el témenos de la diosa.

29. Mujer de terracota, posible representación de Astarté, *ca.* 600-480 a. C. Chipre (Museo Metropolitano de Nueva York).
© The Cesnola Collection, Purchased by subscription, 1874-76 (Metropolitan Museum, New York).

4. Oráculos de Tanit y *Dea Caelestis*

La diosa Tanit, de origen oriental aunque durante mucho tiempo se creyó que era una divinidad exclusivamente africana, y considerada a veces como una

de las manifestaciones de Astarté, alcanzó una gran popularidad en las colonias fenicias occidentales, particularmente en Cartago. Se trataba de una divinidad ctónica, protectora de la vida más allá de la muerte. Era la consorte de Ba'al Hammon en el panteón cartaginés. Allí la supremacía absoluta de Ba'al-Hammon, bien documentada en las inscripciones más antiguas del Tofet, comienza a ser desplazada desde finales del siglo V y comienzos del IV a. C. por la de Tanit. A partir de entonces, la importancia que va adquiriendo es cada vez mayor, apareciendo incluso frecuentemente sola en las inscripciones. Estas le dan el epíteto de «cara de Ba'al», y por una de ellas sabemos de la existencia de un templo dedicado a Astarté y a Tanit en el Líbano.

Fuera de Cartago aparece asociada a Astarté en el templo de Tas es-Silg, en Malta, y en una inscripción de comienzos del siglo VI a. C. procedente de Sarepta. Su nombre aparece también en la antroponimia religiosa de Sidón y Kitión, en Chipre. Su iconografía es rica pero de difícil interpretación, destacando sobre todo el famoso «signo de Tanit», un triángulo coronado en su vértice por una raya horizontal, que en ocasiones tiene los extremos levantados, y rematado por un círculo en el que se ve una esquematización realista de la imagen oriental de la diosa desnuda o de la hieródula de los brazos extendidos, muy frecuentes en Siria y Canaán a finales de la Edad del Bronce (Wagner, 2011: 153 ss.).

Aunque no debemos confundir a Tanit con Astarté, lo cierto es que compartía con ella algunos rasgos, como el de protectora de la fertilidad y la fecundidad, debido a su carácter de divinidad ctónica, el de tributársele culto en cuevas y ser portadora de oráculos, entre otros. De hecho la función profética parece haber constituido uno de los atributos esenciales de la diosa púnica, y así se conserva aún en el África romana bajo la advocación de Juno *Caelestis* (Picard, 1959: 41-62).

Pero ¿había en este caso alguna relación entre cuevas, oráculos e inciensos? Parece muy probable, como se desprende al menos de los testimonios arqueológicos encontrados en la cueva de Es Culleram, en Ibiza, un lugar dedicado al culto a Tanit en el que se han hallado un buen número de lo que los arqueólogos denominan «quemaperfumes» o pebeteros, unos objetos, normalmente de terracota, con forma de cabeza femenina rematada

por una cazoleta. Muchos de ellos han aparecido también en otros lugares del Mediterráneo vinculados con el culto a la diosa, que en muchas partes fue identificada con la Deméter griega y también con Perséfone.

Lo que ya no parece tan claro es que fueran perfumes lo que se quemara en tales objetos: puesto que la cazoleta, a veces en forma de *kalathos* sobre la que se depositan carbones o brasas, suele tener algunos orificios en su base a fin de facilitar la combustión, no podía contener ningún perfume líquido o aceite oloroso. En cualquier caso, se trataría de esencias o sustancias sólidas, como gomas o resinas. Pero ¿de qué tipo? Es algo que probablemente convendría investigar, realizando, por ejemplo, análisis químicos de los restos quemados que pueden observarse en algunos de estos recipientes.

El aspecto astral de Tanit ha sido siempre considerado un elemento más de su compleja personalidad, pero se han señalado sobre todo sus funciones como diosa ctónica y de la fertilidad. No obstante, desde hace algunos años se ha subrayado este carácter astral de la diosa, a la que se identifica con la constelación de Virgo (Marlasca, 2000), lo que conjuga con facilidad con un mito primaveral, fertilístico y ctónico, pero puede representar un problema para su identificación con *Dea Caelestis,* que sin embargo no es más que aparente, ya que esta diosa romana había sincretizado otras muchas divinidades femeninas, como Astarté, Venus o Cibeles.

En el África romana, en Cartago y otros lugares, así como en la Península Ibérica, se le siguió rindiendo culto bajo la advocación frecuente de Juno *Caelestis,* seguramente por su papel como protectora de niños y mujeres, y cuyo templo era famoso por sus oráculos. En el 193 d. C. el emperador Pertinax consiguió salir airoso de una serie de rebeliones con la ayuda de los versos proféticos emitidos en el templo de la diosa, y se decía que los sacerdotes de *Caelestis* en Cartago solían, cuando eran inspirados por ella, predecir la verdad (Picard, 1959). Aún en la segunda mitad del siglo IV d. C. el santuario de *Caelestis* era uno de los últimos reductos del paganismo africano, y la diosa conservaba todavía mucha popularidad entre la población cartaginesa, e incluso entre ciertos cristianos, según el propio testimonio de San Agustín.

Según parece, a mediados del siglo II d. C., coincidiendo con la erradicación de los sacrificios *molk* que en algunos lugares se seguían realizando ahora clandestinamente, se produjo una modificación del procedimiento por el cual se emitían los oráculos. Los profetas extáticos *(klbm)* con sus revelaciones desordenadas y frenéticas fueron reemplazados, según el gusto griego y romano, por una sacerdotisa elegida, cuyo poder y la autenticidad de sus predicciones eran reconocidos por las autoridades y por el mismo procónsul, que venía a visitarla oficialmente al menos una vez al año.

¿Se trata de una inspiración en los oráculos griegos? Podría ser, pero entonces choca frontalmente con la escasa helenización de la religión púnica según nuestros conocimientos más recientes, si bien tiempo atrás se ha venido defendiendo lo contrario. Tal vez no habría que descartar, por esta misma razón, que la inspiración para modificar las prácticas oraculares de *Caelestis* pueda haber procedido de la propia tradición religiosa fenicio-púnica. Una sacerdotisa emitió seguramente el oráculo en las cuevas y grutas en las que se veneró a Astarté y a Tanit, mientras que los profetas extáticos parecen más asociados a los rituales propios de los templos, ya que sus danzas y ritos orgiásticos difícilmente han podido tener cabida en una cueva. Si nuestra hipótesis resultara acertada, una sacerdotisa pasó a emitir el oráculo de *Caelestis* en su santuario sustituyendo de esta forma a los *klbm*. Cambio y tradición podían, de esta forma, estar andando de la mano.

5. Baquíadas y sibilas

El profetismo extático tampoco fue desconocido en Grecia. Bajo la denominación de baquíadas y sibilas, profetas y adivinos de ambos sexos recorrían el país y por medio de conocimientos no adquiridos profesionalmente hacían sus vaticinios y utilizaban la catarsis para aliviar los males del espíritu (Rohde, 1973: 350, 364 ss.; Hernández de la Fuente, 2014: 99 ss.). Pausanias guarda el recuerdo de algunas de estas sibilas:

> Sobresale de la tierra una roca, sobre la cual, según los de Delfos, cantaba sus profecías una mujer llamada Herófile, la primera que fue llamada Sibila. Yo creo que la más antigua Sibila fue la que los griegos llaman hija de Zeus y de Lamia, hija de Poseidón, la primera mujer que cantó profecías y fue sobrenombrada por los libios Sibila. Herófile fue posterior a ésta, aunque desde luego parece

que existió también antes de la guerra de Troya, pues predijo que para perdición de Asia y Europa se había de criar en Esparta Helena, y a causa de la cual Troya sería tomada por los griegos. Los de Delos recuerdan un Himno a Apolo de esta Herófile que no se llama a sí misma sólo así, sino también Artemis y esposa de Apolo, y otras veces hermana y también hija. Estos versos los compuso enloquecida por el dios y bajo su dominio. Otra vez dijo en sus oráculos que era hija de madre inmortal, una de las ninfas del Ida, y de padre mortal. Así dicen los versos: Yo he nacido de mortal y de diosa, de una ninfa inmortal y de un padre comedor de peces, de una madre nacida en el Ida, y mi patria es la roja Marpeso consagrada a la madre, y el río Aidoneo.

(...)

Los de Alejandría dicen que Herófile fue guardiana del templo de Apolo Esminteo y vaticinó a Hécuba sobre su sueño lo que sabemos se cumplió. Esta Sibila pasó la mayor parte de su vida en Samos, y llegó también a Claro en el país de Colofón, a Delos y a Delfos, y en todas partes donde llegaba profetizaba cantando de pie sobre esta roca. La muerte le sobrevino en Tróade y su sepulcro está en el bosque sagrado del Esminteo, y se leen estos dísticos sobre la estela:

> Yo soy aquella Sibila intérprete de Febo
> y ahora me pudro bajo esta losa de piedra,
> antes doncella cantora y ahora para siempre muda,
> debo a la suerte dura esta tierra.
> Pero también descanso cerca de las ninfas y Hermes
> y abajo tengo parte del reino de antaño.

Pues junto al sepulcro se levanta un Hermes de piedra, de figura cuadrangular, y a su izquierda brota agua en una fuente y están las imágenes de las ninfas. Los eritreos, que son entre los griegos los que vindican más decididamente a Herófile, muestran en el monte Córico una cueva en la que dicen que nació, y era hija de Teodoro, un pastor del país, y de una ninfa. La ninfa dicen que se llamó Idea porque los hombres de entonces llamaban «idas» a las espesuras. El verso que alude a Marpeso y al río Aidoneo es suprimido del oráculo por los eritreos. La profetisa que hubo después de ésta cantando del mismo modo oráculos era de Cime, del país de los Opicos, y se llamó Demó, según escribe uno de Cime, Hipéroco. Los de Cime no enseñaban ninguna profecía de esta mujer, sino sólo una pequeña hidra de piedra en el santuario de Apolo, y decían que en ella están los huesos de la Sibila. Después de ésta vivió entre los hebreos de Palestina una mujer profetisa llamada Sabba que dicen fue hija de Beroso y de Erimante; unos llaman a esta Sibila babilonia, otros egipcia (X, 12).

Hesíodo, por su parte, nos habla del adivino Melampo:

En las Grandes Eas se dice que Melampo, que era muy querido de Apolo, se ausentó del país y se alojó en la casa de Polifonte. Habiendo sido sacrificado un buey por Polifonte, una serpiente subió reptando al sacrificio y dio muerte a los sirvientes del rey. El rey indignado cogió y encerró a Melampo. Los retoños de la serpiente, criados por él, le lamían los oídos y le inspiraron el arte adivinatoria. Por ello precisamente (...) cuando estaba a punto de caer la casa en que estaba Ificlo avisó a una sirvienta anciana y en pago de ello fue soltado por Ificlo *(fr.* 261).

Otra tradición similar sobre Melampo ha sido preservada por Apolodoro:

> Creteo fundó Yolco y se casó con Tiro, hija de Salmoneo, de la que tuvo estos hijos: Esón, Amitaón y Feres. Amitaón se estableció en Pilos, se casó con Idómene, hija de Feres, y tuvo dos hijos, Biante y Melampo, que residía en el campo; delante de su vivienda existía una encina en la que se hallaba un nido de serpientes; sus criados las mataron y él, al recoger leña, quemó a los reptiles pero crio sus retoños. Cuando éstos se hicieron grandes, colocándose sobre sus hombros mientras dormía, le limpiaron los oídos con sus lenguas. Melampo, al despertarse lleno de temor, comprendía la lengua de los pájaros que revoloteaban a su alrededor y, aprendiendo de ellos, predecía el porvenir a los hombres. También adquirió el arte de adivinar por medio de los auspicios y, tras su encuentro con Apolo en las proximidades del Alfeo, fue en lo sucesivo un magnífico adivino *(Bibl.,* I, 9, 11).

Este mismo autor también nos cuenta algunas de sus curaciones:

> Acrisio tuvo de Eurídice, hija de Lacedemón, una hija, Dánae, y Preto, de Estenebea, a Lisipe, Ifínoe e Ifianasa. Cuando éstas se hicieron mayores, enloquecieron, según afirma Hesíodo, por no haber aceptado los ritos mistéricos de Dioniso, o, según cuenta Acusilao, por menospreciar la efigie de madera de Hera. Presas de su locura, recorrían errantes toda la región argiva y, tras atravesar Arcadia y el Peloponeso, en total desorden corrían por lugares desérticos. Entonces Melampo, hijo de Amitaón y de Idómene, hija de Abante, que era adivino y el primero en descubrir la curación mediante pócimas y purificaciones, se comprometió a sanar a las doncellas si obtenía la tercera parte del reino *(Bibl.,* II, 2, 2).

Y nos habla también del adivino Tiresias, uno de los más famosos entre los antiguos griegos:

> Había entre los tebanos un adivino, Tiresias, hijo de Everes y de la ninfa Cariclo, del linaje del esparto Udeo, que estaba privado de la visión. Diferentes historias se cuentan acerca de su ceguera y sus dotes adivinatorias. Unos afirman que fue cegado por los dioses por revelar a los hombres las cosas que ellos querían ocultarles, mientras que Ferécides dice que lo cegó Atenea; pues a Cariclo, que era amiga de Atenea... y vio a la diosa totalmente desnuda, pero ella le tapó los ojos con sus manos y lo dejó ciego. Cuando Cariclo le rogó que le devolviera la vista, no pudo hacerlo, pero limpiando sus oídos hizo que comprendiese totalmente el lenguaje de los pájaros y le regaló un bastón de cerezo silvestre con el que caminaba igual que los videntes. Sin embargo Hesíodo afirma que Tiresias, al ver cerca de Cilene copulando a unas serpientes y herirlas, se convirtió de hombre en mujer y que al ver de nuevo a las mismas serpientes copulando, retornó a ser hombre *(Bibl.,* III, 6, 7).

El éxtasis que los iluminaba lo encontramos también en aquellos otros que, como la pitonisa en Delfos, permanecían vinculados al oráculo de algún santuario (González Wagner, 1984: 44). Un éxtasis al que se atribuía sus capacidades proféticas y que era concebido como un don de los dioses (Ustinova, 2018), según vemos en Platón:

> Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación. En efecto, tanto la profetisa de Delfos como las sacerdotisas de Dodona es en estado de locura en el que han hecho a la Hélade, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios, en tanto que en el de cordura, pocos o ninguno. Y si enumeráramos a la Sibila y a los demás que, empleando un tipo de mántica por rapto divino, predijeron a muchos muchas cosas para el futuro y acertaron, nos extenderíamos exponiendo lo que es evidente para todo el mundo. Lo que, no obstante, sí es digno de aducirse como testimonio es que tampoco aquellos hombres de antaño que pusieron nombres a las cosas tuvieron por deshonra ni oprobio la «manía»; pues, de otro modo, no hubieran llamado «mánica» a esa bellísima arte, con la que se discierne el futuro, enlazándola con dicho nombre. Por el contrario, fue en la idea de que era algo bello, cuando se produce por divino privilegio, por lo que tal denominación le impusieron. Mas los hombres de ahora, en su desconocimiento de lo bello, introduciendo la t la llamaron «mántica» *(Phdr.,* 224ª y ss.).

Por su parte, Eurípides, el gran trágico ateniense, gran experto de las artes adivinatorias que están multipresentes a lo largo de todas sus obras, y de la influencia social que estas ejercían, muestra preferencia por las de tipo inspirado, mientras que recela de la adivinación deductiva. Tal vez porque considera que los únicos adivinos fiables son los propios dioses (Calderón Dorda, 2006: 146 ss.).

Mucho tiempo después, en el siglo III de nuestra era, otro filósofo, el neoplatónico Jámblico, experto en las tradiciones egipcias y babilónicas, así como en el pitagorismo, volvía a insistir en ello:

> Quiero, pues, también a este respecto exponer las características de quienes están correctamente poseídos por los dioses; pues si ellos han subordinado toda su vida como vehículo o instrumento de los dioses que les inspiran, o si cambian en divina su vida humana, o incluso llevan su propia vida conforme a la divinidad, ellos no actúan según los sentidos, ni están despiertos como aquellos que tienen sus sentidos despiertos, ni aprehenden ellos el futuro, ni se mueven como aquellos que actúan según un impulso, sino que no tienen en absoluto conciencia de sí mismos, ni como antes ni de ninguna otra forma, ni, en general, hacen conversión de su propia inteligencia hacia sí mismos, ni proponen cualquier conocimiento particular.
>
> He aquí una prueba capital: muchos, en la proximidad del fuego, no se queman, pues el fuego no les toca gracias a la inspiración divina; muchos, aunque se quemen, no reaccionan, porque no viven en ese momento una vida animal. Y algunos, aunque atraviesen asadores, no se dan cuenta, como tampoco esos que golpean con hachas sus espaldas; otros incluso, que se cortan los brazos con puñales, no tienen conciencia alguna. Sus acciones no son en modo alguno humanas, pues lo inaccesible se hace accesible bajo la acción de la *teoforia,* como el arrojarse al fuego, el marchar a través del fuego, el pasar los ríos, como la sacerdotisa de Castabala. Con ello queda probado que ellos, en estado de entusiasmo, no tienen conciencia de sí mismos y que no viven ni la vida humana ni la animal, según la sensación o el impulso, sino que asumen otra vida más divina, por la que son inspirados y por la que son poseídos completamente.

Hay, pues, numerosas formas de posesión divina y de múltiples formas la inspiración divina se pone en movimiento, por lo que también sus signos son muchos y diferentes. Por una parte, porque al ser dioses diferentes los que nos inspiran, provocan inspiración diversa, por otra, porque, al cambiar el modo de entusiasmos, hace también diversa la *teoforia*. O bien, en efecto, el dios nos posee, o nosotros llegamos a ser enteros del dios, o realizamos nuestra actividad en común con él; y tan pronto participamos del poder último del dios, como tan pronto del medio, y otras veces del primero; y tan pronto es una simple participación, como tan pronto es una comunión, y otras veces incluso una unión de estos entusiasmos; o bien el alma goza sola, o participa junto con el cuerpo, o incluso el viviente común.

De ahí que también sean multiformes los signos de los inspirados: movimientos del cuerpo y de ciertas partes, tranquilidad absoluta del cuerpo, disposiciones armoniosas, danzas corales, voces armónicas o lo contrario de esto; además el cuerpo es visto levantarse o distenderse o ser transportado en alto en el aire o se ven acaecer al respecto los fenómenos contrarios a éstos; o se nota una gran igualdad de voz según la altura del tono o los intervalos intermedios de silencio, pero otras veces desigual: a veces los sonidos aumentan en intensidad o disminuyen musicalmente, y a veces es de otro modo...

Pero es necesario investigar las causas de la locura divina: éstas son las luces procedentes de los dioses, los *pneumas* procurados por ellos, el absoluto dominio sobre nosotros proveniente de ellos, que abarca todo lo que hay en nosotros, destierra completamente nuestra propia conciencia y movimiento, hace proferir palabras sin acompañamiento del pensamiento de los que hablan, sino, por el contrario, según se dice, ellos las palabras las «profieren con boca delirante», completamente subordinados y plegados a la única actividad del que los posee. Tal es el entusiasmo en su conjunto y por tales causas tiene lugar, dicho de forma general y no detallada... (III, 4-6; 7-8).

6. La mántica extática en Delfos

De todos los oráculos de la antigua Grecia (Parker, 2000; Fernández de la Fuente, 2008), el de Delfos, situado a los pies del monte Parnaso, fue sin duda alguna el que más interés despertó entre los propios griegos y el que alcanzó una fama más amplia dentro y fuera de la Hélade (Amandry, 1950; Roux, 1976). Sus orígenes eran muy antiguos, remontándose tal vez hasta la Prehistoria, y en un principio estuvo consagrado a Gea y su hija Temis (Pausanias, X, 5, 6), siendo su guardián una serpiente gigantesca, Pitón, de la que otras veces se dice que era un dragón femenino con cabeza de mujer, a la que habría de dar muerte el mismo Apolo antes de apoderarse del lugar y del oráculo. Para rememorar este acontecimiento se celebraban periódicamente, primero cada ocho años y luego cada cuatro, los Juegos Píticos.

30. Templo de Atenea Pronaia en Delfos, Grecia.
© iStock / Getty Images Plus.

En el lugar, en el que había una serie de manantiales y fuentes de entre las que destaca la de Castalia, que está rodeada de un bosquecillo de laureles, planta que le estaba dedicada a Apolo, se construyó un templo consagrado al dios que fue destruido por un incendio en el 574 a. C. Fue reconstruido y un terremoto lo destruyó en el 373 a. C., por lo que el recinto actual se remonta al siglo IV a. C. Allí se encontraba el *adyton,* el sitio donde la Pitia, una mujer del lugar elegida de por vida por los sacerdotes del santuario, realizaba sus profecías sentada sobre un trípode dorado, inspirada por el dios, en medio de un estado de trance (Diodoro, XVI, 26) al que se la han reconocido resonancias chamánicas (Littleton, 1986: 77), mientras que también se ha señalado que le posesión de la Pitia por Apolo no se acompañaba de manifestaciones de frenesí y agitación desmesurada a la manera de los rituales dionisiacos (Graf, 2009), aunque sí sufría convulsiones y hasta desmayos, por lo que no existe una común opinión al respecto.

Estas profecías se realizaban el séptimo día de cada mes (salvo en los tres meses invernales en que Apolo regresaba a la tierra de los hiperbóreos, donde tenía su mágico jardín), en un estado de trance o inspiración que ya desde la Antigüedad fue atribuido a las exhalaciones que saldrían de una grieta o fisura que se encontraba justo debajo del lugar:

> La Pitia, se decía, entraba en éxtasis o en estado de trance, durante el cual se convertía en el vehículo para las declaraciones del dios. De alguna manera su función estaba relacionada con un misterioso vapor de inspiración o *pneuma.* Sin embargo, por lo que podría explicarse, la condición era aceptada como lo que pretendía ser: posesión divina (Green, 2011: 5).

Se contaba que este sitio era un *omphalós,* el ombligo o centro del mundo, representado por una piedra cónica, donde se habían cruzado las dos águilas enviadas por Zeus desde dos puntos opuestos del universo. Un *axis mundi* que comunicaba el mundo de los hombres con el de las divinidades y la morada de los muertos.

El *pneuma enthusiastikon*

Las excavaciones arqueológicas no encontraron, sin embargo, resto alguno de tal fisura o grieta, por lo que durante un tiempo se pensó que la existencia de las exhalaciones inspiradoras, el *pneuma enthusiastikon* del que hablan los autores antiguos, como Estrabón (IX, 3, 5), Plutarco *(Mor.* 433a ss.), Jámblico (III, 11), Lucano (V, 82-84) o Plinio el Viejo *(NH,* II, 93), no era sino un mito creado por los mismos griegos. De esta manera se abrió camino, siquiera como hipótesis, la posibilidad, sugerida ya por L. B. Holland a comienzos de los años treinta del pasado siglo, de que los «vapores» fueran producidos artificialmente, tal vez quemando *cannabis* o alguna otra planta psicotrópica:

> Justo de qué naturaleza eran los humos no lo podemos decir. Plutarco comenta sobre el hecho de que en lugar de quemar incienso aromático, la Pitia utiliza una combinación maloliente de harina de cebada y laurel. Aunque no es agradable, el humo de la cebada difícilmente causa delirio, y el laurel es bastante inofensivo; posiblemente para su inhalación privada, la sacerdotisa añadió algunas de las semillas de cáñamo utilizado por los escitas para producir la intoxicación; posiblemente también entre las hojas de laurel que la Pitia masticaba hubiera algunas de las adelfas altamente venenosas que se asemejan al laurel, y se llaman *rhododaphne* por los griegos de hoy en día. El elemento tóxico de esta planta es un estimulante del corazón semejante a la digital en acción. No produce delirio por sí mismo, pero cuál sería el resultado cuando se mezcla con los

> gases de hachís no lo puedo decir, a menos que alguien lleve a cabo el experimento, y haga lo que nunca me esperaba saber (1933: 214).

El propio Holland (1933) creía haber localizado el mecanismo que, justo debajo de donde se sentaba la Pitia, permitía, a través de un agujero practicado en una losa de piedra que sujetaba el trípode y cuyo uso no había sido identificado por los excavadores, dirigir los vapores a través de otro agujero practicado en el *omphalós,* que fue recuperado en las excavaciones, y que lo atravesaba desde su base hasta su parte superior. Este debía de encontrarse muy cerca, si no debajo mismo del trípode al que se subía la Pitia para realizar sus vaticinios.

Aunque su teoría fue bien aceptada, continuaba siendo una incógnita el medio por el cual la Pitia obtenía su trance. A modo de hipótesis se ha sugerido la utilización de opio o de alguna solanácea como el beleño, el estramonio o la mandrágora (Stefani *et al.,* 1976: 305), si bien estas suelen ser ingeridas más que inhaladas. También el opio parece haber sido más ingerido que inhalado en la Antigüedad, aunque unos artefactos interpretados como pipas rituales destinadas a su consumo han sido encontrados en Kitión (Chipre) y Gazi (Creta) en un contexto del Bronce Final. En cualquier caso, la adormidera no se relaciona con Apolo aunque sí con Dioniso, que se decía estaba enterrado en Delfos. El acónito, un poderoso veneno cuya raíz tiene propiedades psicotrópicas, se asociaba a Apolo Licio en algunos lugares de Asia Menor, pero tampoco se inhala.

Asimismo el *cannabis* ha vuelto a ser sugerido como medio de inspiración de la Pitia (Littleton, 1986: 82 ss.), a la vista de los posibles orígenes chamánicos del oráculo y del mecanismo descubierto por Holland, lo que podría, tal vez, explicar el persistente olor o fragancia dulce del que hablan algunas de nuestras fuentes, como Plutarco, mientras que otras se refieren a un *pneuma* y también a una exhalación intoxicante, caso de Plinio el Viejo:

> En otras partes hay cuevas proféticas con cuyas exhalaciones embriagadoras se vaticina el futuro, como en Delfos, en el oráculo de más prosapia *(NH,* II, 93).

En cualquier caso, el examen del *omphalós* ha revelado que el agujero de su interior estaba parcialmente quemado:

> He examinado la superficie interior del agujero en la piedra que hacía de *omphalós* y puedo dar fe de que está todavía parcialmente carbonizado, lo que parece indicar que algún tipo de humo pasaba a través de él. Ya que se encuentra a menos de 30 centímetros de las muescas en las que las patas del trípode se ajustaban, el humo (o gases) necesariamente habrían rodeado la Pitia mientras se sentaba a un metro o casi directamente encima del agujero, y habría sido difícil, si no imposible para ella, haber evitado su inhalación (Littleton, 1986: 78).

Habría sido relativamente fácil, con todo, realizar un análisis químico:

> Varios colegas químicos –a través de las comunicaciones personales– me han indicado que este tipo de análisis podría ser posible si una muestra del residuo se somete a una prueba de espectrometría, incluso después de 23 siglos (las fechas del templo se conservan desde finales del siglo IV a. C.). Insto a que esto se lleve a cabo, ya que si estoy en lo cierto, explicaría un aspecto importante del ritual de Delfos, y conformaría una controversia que ha persistido desde la Antigüedad *(idem,* 82).

Pero esto, sin embargo, no se ha realizado hasta el momento.

Ya que uno de los símbolos del oráculo eran las abejas, y la Pitia misma ha recibido frecuentemente este apelativo, se ha sugerido (Ott, 1998: 260-266) que una miel psicoactiva –similar a aquella con la que se intoxicaron los integrantes de la expedición de los 10.000 cerca de Trebisonda, en el Asia Menor (Jenofonte, *Anábasis* IV, 7, 20), y de la que también habla Plinio *(NH,* XXI, 46) como provocadora de locura– podría haber sido el elemento catalizador de los trances vaticinadores en Delfos, pues el llamado *Himno Homérico a Hermes* se refiere a los oráculos de abejas del délfico monte Parnasos, que solo se producían después de haber ingerido miel silvestre. Tal miel podría haber sido elaborada por las abejas a partir de *Rhododendron Ponticum,* que contiene glucósidos tóxicos, como androedotoxinas o grayanotoxinas, y también de algunas solanáceas como la belladona, el beleño o la datura. Si bien esta hipótesis tiene a su favor la amplia variedad de mieles tóxicas y psicoactivas que han sido documentadas en todo el mundo, y que han podido ser utilizadas primitivamente como indicadores en la adquisición del conocimiento de las propiedades medicinales y mágicas de algunas plantas, no termina de armonizar con la imagen, bien asentada desde la Antigüedad, de las exhalaciones o «vapores» como inductores del oráculo.

La hipótesis geológica y los vapores intoxicantes

Investigaciones geológicas recientes han puesto de relieve la existencia de una falla activa que pasa justo por debajo del lugar (Piccardi, 2000) y que podría explicar la primitiva atribución del oráculo a Gea, el origen del mito de la grieta o fisura, que habría existido realmente para cerrarse luego, así como la narración original del nacimiento de Pitón y su muerte a manos de Apolo, contenidas en su *Himno Homérico,* que evocan escenas propias de un terremoto:

> Diciendo así, se alejó de los dioses, enojada en su corazón. Acto continuo se puso a rogar Hera venerada, la de ojos de novilla, y, golpeando la tierra con su mano inclinada, dijo estas palabras:
>
> –Oídme ahora, oh tierra y anchuroso cielo que estás arriba, y dioses Titanes que habitáis debajo de la tierra, junto al gran Tártaro, y de los cuales proceden hombre y dioses: ahora oídme, vosotros todos, y dadme un hijo, sin intervención de Zeus, que en modo alguno le sea inferior en fuerza, sino que le supere tanto como el largovidente Zeus supera a Cronos.
>
> Diciendo así, azotó el suelo con su mano robusta y se movió la vivificante tierra; y ella, al notarlo, alegrose en su corazón, pues creyó que se cumpliría lo que había pedido. Desde entonces y por espacio de un año cumplido, ni una sola vez se acostó en la cama del próvido Zeus, ni se sentó en la silla artísticamente adornada, en que se sentaba antes para meditar juiciosos intentos; sino que, quedándose en sus templos frecuentados por muchos suplicantes, se deleitaba con los sacrificios Hera venerada, la de ojos de novilla. Mas después que pasaron días y meses y, transcurrido el año, volvieron a sucederse las estaciones, Hera dio a luz un hijo que no se parecía ni a los dioses ni a los hombres: el terrible y pernicioso Tifón, calamidad de los mortales. Hera venerada, la de ojos de novilla, lo cogió enseguida y, llevándoselo, entregó el monstruo al monstruo; la dragona lo recibió, y Tifón causaba muchos males a las gloriosas familias de los hombres. Mas aquel que se encontraba con la dragona había dado con el día fatal; hasta que el soberano Apolo, el que hiere de lejos, le arrojó un fuerte dardo y quedó tendida, desgarrada por graves dolores, muy anhelante, revolcándose por el suelo. Entonces oyéronse una serie grande, inmensa, de chillidos; y la dragona daba muchas vueltas acá y acullá, dentro del bosque, hasta que por fin perdió la vida, exhalando un vaho sanguinolento (358-361).

Poco después se determinó (De Boer *et al.,* 2001) que el templo había sido construido desde un principio sobre un área transversal de la falla, en la que los análisis de cromotografía gaseosa realizados de las aguas de la fuente Cerna, la única que con Castalia continúa activa, y de los depósitos de travertino de distintos lugares del santuario detectaron emanaciones de gases volátiles de hidrocarbonos como etano, metano y etileno, por lo que se atribuye a una intoxicación, provocada sobre todo por este último, los estados de trance de la Pitia (Spiller *et al.,* 2002).

La hipótesis de intoxicación por etileno ha tenido una gran resonancia (Ustinova, 2009) y una buena acogida, tanto en la prensa científica como en

la no especializada, lo que no ha evitado las críticas y propuestas alternativas. Una de ellas (Foster y Lehoux, 2007) argumenta que las concentraciones detectadas de etileno son muy bajas para poder haber producido algún efecto similar a un estado de trance, y que su conexión con el comportamiento de la Pitia es, en términos históricos y filosóficos, dudosa, por lo que su éxito se ha debido a las inclinaciones esencialmente positivistas de los lectores de publicaciones y noticias científicas. Además, las descripciones antiguas del trance de la Pitia no se corresponden bien con los síntomas de una intoxicación por etileno, que produce sobre todo adormecimiento y pérdida de memoria, además de cianosis e irritación nasal, entre otros efectos (Lehoux, 2007: 54).

En otra ocasión (Etiope *et al.,* 2006) se señala que, aunque nuevos análisis han confirmado la emisión de gases de hidrocarbonos en el templo de Apolo en Delfos, las proporciones de etileno son tan bajas que no pueden considerarse significativas. Por ello, se propone como una hipótesis alternativa que el trance de la Pitia pudo ser producido por una disminución de oxígeno en el poco ventilado *adyton* debido a emanaciones de CO_2-CH_4, localizadas también en distintos lugares del santuario, y a la combustión de aceites esenciales, perfumes o drogas. Una hipotética presencia de benceno disuelto en alguna fuente subterránea del santuario explicaría el olor dulce al que se refiere Plutarco.

Finalmente, se ha venido a proponer una nueva explicación respecto a los supuestos gases intoxicantes (Piccardi *et al.,* 2008). En base a la investigación geoquímica de aguas, travertino, suelos y gases difusos, junto con un análisis geoestructural del sitio, se concluye que tanto la grieta como las emanaciones de vapores o gases no fueron una realidad física geológica durante la mayor parte del tiempo en que el oráculo estuvo activo. Altas concentraciones de etileno son termodinámicamente imposibles en zonas no volcánicas, y en la actualidad no hay sitios con emisiones anómalas de gases en Delfos. Circunstancialmente, seísmos, de los que tenemos noticias históricas y son recordados por mitos y leyendas, han podido, por un corto periodo de tiempo, provocar emisiones de gases y grietas o fisuras, y seguramente han dado lugar al mito del origen del oráculo. No obstante, debido a la baja tasa de actividad de la falla, los intervalos han debido de ser

largos, lo que favorece la solidificación de los suelos e impide el paso de los gases.

El círculo, por tanto, se cierra. La hipótesis geológica puede explicar, como lo hizo en un principio, el origen y ambiente que rodea al mito, pero no aporta ninguna solución a los estados de trance de la Pitia.

En busca de una explicación alternativa

Desechada la hipótesis geológica de los vapores intoxicantes, no parece inadecuado volver a plantearse la posibilidad de que los estados de trance de la Pitia, que le proporcionaban su capacidad vaticinadora, hayan sido inducidos mediante el empleo de algún agente o sustancia psicoactivos. En este sentido, se ha señalado muy recientemente que estos han podido ser provocados por la ingestión de laurel *(Laurus nobilis L.),* la planta sagrada de Apolo, que estaba muy presente en el oráculo, como revelan las noticias antiguas y la iconografía délfica. La misma Pitia, en los rituales preparatorios antes de encaramarse en el trípode, recibía fumigaciones de laurel, masticaba sus hojas, ingería algunas bayas y bebía de la fuente Castalia. De hecho, no se trata de una idea nueva, pues la prueba se ha realizado en varias ocasiones sin obtener resultados positivos (Jaynes, 2000: 323), ya que nadie consiguió, por más laurel que ingiriera, encontrarse más «inspirado» de lo habitual.

No obstante, el efecto de la planta, cuyos principios activos (1,8 cineol, eugenol y geraniol) se distribuyen por hojas, flores, raíces, semillas y frutos, es acumulativo, y dependiendo de la dosis los síntomas neurológicos –como alucinaciones visuales y auditivas con cambios en los colores, el tiempo y el espacio, temblores, confusión, delirio y psicosis–, pueden durar hasta dos y tres días (Caldas y Caldas, 2008: 231 ss.). Por otra parte, las propiedades estimulantes y narcóticas de sus hojas y frutos hace tiempo que son conocidas (Buttery *et al.,* 1974). Por lo demás, como observa M. Chappel (2006: 343), todo lo que el *Himno Homérico a Apolo* dice acerca del procedimiento del oráculo es que la sacerdotisa anuncia lo que Apolo dice, y la frase griega original del texto sugiere que el laurel era la fuente de la profecía:

> Luego Febo Apolo meditó en su ánimo qué hombres llevaría como iniciados en sus ritos para que fueran sus sacerdotes en la pedregosa Pito; y mientras revolvía estas cosas, vio en el oscuro Ponto una nave veloz en que iban muchos excelentes hombres, cretenses de la minoa Cnoso, los cuales ofrecen sacrificios al soberano y anuncian cuantas decisiones revela Apolo, el de espada de oro, dando oráculos desde el laurel en los valles del Parnaso (388 ss.).

El problema reside en que si el trance de la Pitia era el resultado de ingerir elevadas cantidades de laurel, los «vapores» a los que se atribuyen sus cualidades proféticas pierden todo su sentido. No obstante, como ha sido observado, es la grieta y no los «vapores» el elemento más significativo del mito y las historias sobre Delfos (Piccardi *et al.,* 2008: 16), y, por otra parte, tal y como señala D. Lehoux:

> Como cualquiera que esté familiarizado con la filosofía helenística reconocerá, la invocación de «exhalaciones» y *pneumata* no es equiparable en forma directa con una invocación de vapores gaseosos. De hecho, πνεῦμα es una explicación estándar de la física helenística para una amplia gama de fenómenos (Lehoux, 2007: 47).

Pero entonces, ¿dónde queda el conducto quemado del *omphalós?*

Para concluir, el carácter del trance de la Pitia como un fenómeno de posesión por un espíritu está bien establecido (Chappel, 2006: 345; Green, 2011: 5 ss.), aunque algunos estén en su contra, tanto en la evidencia que procede de lo que los propios griegos consideraban acerca de ambos (trance y posesión) como en aquella procedente de los estudios y comparaciones desde una perspectiva transcultural (Maurizio, 1995), lo que ya había sido señalado, mucho tiempo atrás, por Erwin Rohde o Mircea Eliade. Es por ello que resulta, al menos, curioso que no se considere, en este caso, la posible intervención de alguna clase de agente psicoactivo.

Al contrario de lo que piensan diversos estudiosos del tema, sí parece importante tratar de descubrir una explicación más profunda de cuál era el estado mental de la Pitia cuando esta profetizaba y qué lo provocaba. Sobre todo porque, aunque la profecía inspirada por los dioses era algo antiguo en Grecia y el propio Platón reconoce a Apolo como el inductor de la locura profética, se trataba generalmente, al menos en un principio, de individuos particulares, como Tiresias o Casandra, mientras que muchos otros oráculos utilizaban sistemas, más organizados, de adivinación por medio de la observación de signos o señales (cfr. Chappel, 2006: 348). ¿Cómo es

posible, entonces, inducir a las distintas Pitias, sencillas mujeres del lugar que durante siglos ejercieron el oráculo, un mismo estado mental? Los estudios y comparaciones transculturales sugieren que el uso de un agente psicoactivo es muy probable.

Así, se ha venido a señalar que tal vez el laurel, o más bien la planta a la que estamos acostumbrados a llamar laurel, fuera la responsable de los trances de la Pitia y no ninguna otra, pues su estado cuando profetizaba se caracterizaba por los siguientes síntomas según nuestras fuentes: agitación, brincos y saltos, «dureza» de la voz, intensa salivación, ataxia, pérdida de los sentidos, temblores, convulsiones y en ocasiones la muerte, y ya en la Antigüedad su posesión por Apolo se consideró muy similar a la epilepsia, a la que se llamaba la «enfermedad sagrada», atribuyéndola a la posesión por un demonio o un dios, si bien el mismo Hipócrates se mostraba en desacuerdo. Pero conviene recordar que desde la Neurobiología se han señalado hace ya tiempo las similitudes entre los ataques de epilepsia y algunos estados de trance inducidos químicamente, así como el hecho poco probable de que se escogiera siempre mujeres con esta dolencia como vaticinadoras en Delfos.

Ya que «laurel» era un término común al que se adscribían diversas plantas –entre ellas la que todos conocemos familiarmente por ese nombre, pero también algunas sumamente tóxicas como la adelfa o *Nerium Oleander–,* se ha propuesto recientemente la posibilidad de que fuera esta última, cuyo parecido con el laurel es notable y cuyos síntomas de envenenamiento son muy similares a los que acompañaban el trance de la Pitia, y no el laurel ordinario, la que actuase como inductora de los oráculos. Apolo lo habría recogido del valle de Tempe tras purificarse después de haber matado al monstruo serpentiforme, y de allí lo habría llevado a Delfos, costumbre que al parecer se convirtió en una práctica histórica. Este «laurel» era descrito en las fuentes antiguas como «amargo» (Harissis, 2014). Sin embargo, como también ha sido señalado desde una perspectiva contraria, la adelfa es más un potente tóxico cardiaco que un inductor de trances, por lo que su administración debería de haber sido bastante delicada a fin de evitar posibles envenenamientos, y la posesión de la Pitia por obra de Apolo, que podemos describir como un trance muy alejado del delirio menádico, ha

podido producirse por medio de mecanismos psicológicos y culturales (Graf, 2009), sin necesidad de ningún agente químico. Claro que esto dejaría sin explicar las alusiones en los textos antiguos a las exhalaciones que salían de la grieta y al *pneuma enthousiastikon*. De este se ha dicho, con bastante razón, que no puede ser considerado, sin más, un producto de la imaginación de los antiguos (Littleton, 1986: 87), ignorando las alusiones de autores como Estrabón, Plutarco, él mismo un sacerdote en Delfos (Green, 2011: 7 ss.), Plinio el Viejo o Jámblico, pero sobre todo ignorando también los testimonios de los primeros autores cristianos de la Antigüedad que, al parecer, pretendieron desprestigiarlos revelando sus secretos, que no eran otros que los vapores que inducen la locura, como hace Prudencio *(Apoth.,* I, 141) en relación con el oráculo de Dodona. ¿Tal vez formaban parte de los ritos culturalmente pautados para influir en la psicología de la vaticinadora? También deja sin explicar las alusiones antiguas a que el oráculo reside en el laurel y, por supuesto, los restos carbonizados que se han descubierto en el *omphalós*.

---

25 *CIS* 86A y B; *vid.* Delcor, 1979.

26 La «diosa siria» de Luciano no es otra que Atargatis, la cual guarda ciertas semejanzas con divinidades como Anat o Astarté.

10. Los misterios y la «inefable visión»

En general, en la Antigüedad las perspectivas escatológicas eran escasas, por no decir inexistentes, para el común de las personas. Aunque se creía en una existencia de ultratumba, esta no resultaba especialmente atractiva. Los mesopotámicos, por ejemplo, concebían una existencia después de la muerte que transcurría en un mundo subterráneo, al que se llegaba después de haber atravesado un río y siete puertas, guardadas por siete demonios, en las que iban siendo despojados de todos sus vestidos y adornos. Era un lugar oscuro, lleno de polvo y agua salobre en donde permanecían reducidos al estado de sombras. Una vívida descripción es la que se halla en el comienzo del Descenso de Inanna al Mundo Inferior:

> A la Tierra sin Regreso, el reino de Ereshkigal, Ishtar, hija de Sin, dirigió su espíritu. Sí, la hija de Sin dirigió su espíritu a la casa sombría, morada de Irkalla, a la casa de la que no sale quien entra, al camino que carece de retorno, a la casa en que los que entran están sin luz, donde polvo es su vianda y arcilla su cómoda, donde no ven luz, residiendo en tinieblas, donde están vestidos como aves, con alas por vestido, y donde sobre la puerta y cerrojo se esparce el polvo *(ANET,* 106).

Un destino que estaba reservado incluso para reyes y gobernantes, como se observa en el *Poema de Gilgamesh*. Este lugar era el reino de Nergal, Señor de los Muertos, y de su consorte Ereshkigal, reina del Mundo Inferior y Señora de las Tinieblas, quien tenía a su cargo a Namtar, el mensajero, heraldo de la muerte que llevaba en su séquito sesenta enfermedades que podía lanzar contra la humanidad. De él no se podía salir jamás, salvo intervención divina y tras haber sido rociado, como la propia Innana/Ishtar de manos de Enki, con «el alimento de la vida» y el «brebaje de la vida», en donde algún estudioso del mito ha querido ver «el Agua de la Vida» y «el Agua de la Muerte», confundidas por la impericia de un escriba ajeno a la simbología de la tradición oral que estaba recopilando.

Entre los hititas, los reyes, que eran divinizados después de la muerte, podían escapar al destino que aguardaba al común de los mortales, concebido como una morada en el Mundo Inferior poblado por los espíritus

de los muertos. También los semitas occidentales se imaginaban el dominio de los muertos como un lugar subterráneo donde llevaban una existencia fantasmal.

Entre los antiguos egipcios las expectativas de una vida en el más allá, donde reinaba Osiris sobre los muertos, eran un privilegio reservado en un principio solamente a los faraones que luego empezó a compartir la nobleza. Solo muy tardíamente se asiste a una cierta «democratización» de tales expectativas que difícilmente –dados los requisitos materiales y su coste, que incluían momificación, tumba adecuada, ajuar funerario, culto *post mortem*– podía alcanzar a la mayoría de la población compuesta de sencillos campesinos y modestos artesanos.

Los iranios, por su parte, creían en la existencia de un cielo y de un infierno a los que se llegaba, respectivamente, a través de tres niveles que se ascienden o descienden y que corresponden a los pensamientos, las palabras y las obras, después de cruzar un puente vigilado por perros. Los niveles ascendentes se identificaban por lo demás con las estrellas, la luna y el sol. Las almas buenas, a las que acompaña una hermosa doncella, tras cruzarlo ascienden hacia un viaje celeste, mientras que las perversas, guiadas por una horrible bruja, lo encuentran sumamente estrecho y caen hacia el infierno. En realidad es el doble del alma el que acompaña a cada una, según hayan sido sus obras. Según estas creencias, el alma tenía que someterse, además, a un juicio presidido por Mitra, idea del todo novedosa en el Próximo Oriente antiguo, si exceptuamos a los hebreos, aunque conocida de otras culturas, como la egipcia.

De acuerdo con la ética mazdeísta, propia de la religión irania inspirada en el zoroastrismo, el destino del hombre dependía de la elección que hace en cada momento, ya que aunque su lado material está gobernado por el hado, no ocurre lo mismo con su lado espiritual, lo que contrasta con las ideas mesopotámicas sobre el destino del hombre. Aun así, el libre albedrío se encontraba limitado por la lucha ritual y permanente contra la impureza, proveniente de mil causas, por la presencia de los demonios amenazadores y por las limitaciones de la sabiduría humana, que no siempre es capaz de luchar contra el hado, por lo que al final sobreviene un cierto fatalismo (Ling, 1972: 149 ss.).

Fatalismo que también se aprecia entre los mesopotámicos, para quienes el hombre parece haber constituido un juguete de los dioses y cuyas reflexiones sobre los fundamentos de la moral resultan en ocasiones desesperanzadoras. La ausencia de una escatología, de cualquier perspectiva de salvación más allá de la muerte, acentúa aún más si cabe este fatalismo mesopotámico que, al menos en la literatura, encuentra en ocasiones un cierto contrapeso en el cinismo y el humor.

El Hades griego, al cual llegaban las almas de los difuntos trasladadas por el barquero Caronte, no era un lugar mucho más agradable. Así lo reconoció Odiseo cuando lo visitó, instruido por Circe, la hechicera, para obtener el consejo y los augurios de Tiresias, el adivino. Allí los difuntos llevaban una existencia incorpórea, como bien descubrió el héroe al tratar de abrazar a su fallecida madre:

> Así me habló, y yo entonces con un fervoroso anhelo quise abrazar el alma de mi madre difunta. Tres veces lo intenté, me impulsaba mi ánimo al abrazo, y tres veces entre mis brazos se esfumó semejante a una sombra o un sueño *(Od.,* XI, 205-208).

Almas que, por otra parte, han perdido todo el vigor de la vida, tal y como el propio Aquiles le dice:

> ¿Cómo te has atrevido a bajar hasta el Hades, donde moran los muertos, vanos fantasmas y sombras de los hombres extinguidos? *(Od.,* XI, 475-477).

Por cierto que ante la entrada del Hades se extendía un amplio prado de asfódelos, una planta con propiedades tóxicas, como ya vimos en otro lugar, y el propio Odiseo teme al final la aparición de la Gorgona *(Od.,* XI, 635), de la que sospechamos su primitiva naturaleza botánica y visionaria.

Pero, al menos, no a todos estaba destinada tal suerte. Algunos, pocos en un principio, entre los nacidos mortales podían escapar al destino reservado tras la muerte. Unos eran una clase especial de héroes, que habían trascendido totalmente su naturaleza humana para adquirir rasgos semidivinos. Para ellos estaban reservados los paraísos que había soñado la imaginación griega: los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados, situados –como el paraíso sumerio al que Gilgamesh se dirige en busca de la inmortalidad– en los más remotos confines del mundo. Otros eran aquellos que habían sido iniciados en los misterios, una minoría aristocrática, en un

principio, para extenderse posteriormente con el triunfo de la democracia y el liderazgo de Atenas a grupos sociales cada vez más amplios, lo que terminó por provocar la irritación y el desdén de un noble reaccionario, como era Alcibíades, que, por eso mismo, se permitió parodiar los ritos de Eleusis en su casa ante sus invitados, lo que le valió ser imputado por sacrílego.

1. Las iniciaciones en los cultos mistéricos

Es precisamente esta ausencia de perspectivas escatológicas para el común de los mortales lo que explica el éxito que llegaron a alcanzar algunos de estos cultos mistéricos, como aquellos de Eleusis, seguramente de los más conocidos en el mundo clásico. La visión y la certidumbre producida por la ingestión del *kykeón* valían tanto para un emperador como Marco Aurelio como para el más humilde de los siervos. Algún tiempo después, las religiones mistéricas de procedencia oriental comenzaron también a distribuir su mensaje. Los Misterios de Isis y Osiris, de Mitra, de Cibeles, se expandieron por el mundo que había conquistado Alejandro y más allá, en el tiempo y el espacio, llevados por comerciantes, marineros y soldados, para alcanzar una fama extraordinaria, que sin embargo nunca llegó a eclipsar los ritos del santuario eleusino. Todos ellos comparten una misma cosa, el éxtasis, la visión, la iluminación, aunque los procedimientos varíen, y, al final, una promesa de salvación, de escapar a la triste suerte de las almas recluidas por toda la eternidad en el lúgubre Hades.

Que el *kykeón* eleusino albergaba un enteógeno ha sido ya discutido hace tiempo, como luego veremos con más detalle. Una sospecha similar se extiende sobre las visiones obtenidas en las iniciaciones isiacas. Por otra parte, los Misterios de la diosa frigia Cibeles incluían ritos frenéticos, y la divinidad y sus sacerdotes aparecen de nuevo asociados a la adormidera, lo que se explica por el sincretismo de la *Magna Mater,* como también se la conocía en Roma, con otras divinidades agrícolas similares. Ella misma, Diosa Madre por excelencia, tenía claros rasgos ctónicos, lo que la vinculaba con la muerte y la resurrección, además de provocar el éxtasis, tanto para propiciar la profecía como para aliviar los dolores y aun la muerte. Según

una de las tradiciones conservadas, su hijo/consorte Atis había perecido al emascularse debajo de un pino y murió desangrado para resucitar posteriormente.

El entusiasmo extático que se producía en la celebración de sus misterios era comparado, ya en la Antigüedad, con el entusiasmo báquico de los cultos a Dioniso, en virtud de un procedimiento común: la música (cfr.: Plutarco, *Amat.,* 758 E). Esta desempeñaba un papel preponderante como inductora al éxtasis en los Misterios de Cibeles, pero podía no haber sido el único factor que indujera el trance y las visiones; sabemos desde hace tiempo que los iniciados bebían del *cymbalom* y que en este se vertía alguna especie de licor (Graillot, 1912: 181 ss.). El carácter orgiástico de los ritos, tan alejado de la placidez de la experiencia eleusina, hace sospechar la existencia en el brebaje de algún psicofármaco despersonalizador, capaz de provocar una experiencia de posesión divina. Un terógeno[27], por así decirlo, en contraposición al enteógeno posiblemente utilizado en Eleusis.

Los Misterios de Mitra también proporcionaban una esperanza de vida más allá de la muerte, si bien, al identificarse con Helios, el sol, tenían un trasfondo más cósmico que ctónico. Los ritos, absolutamente secretos, se celebraban en el Mitreo, construido a semejanza de una caverna que representaba la cueva en la que se decía que el dios había nacido. Se trataba de un lugar oscuro y sin aberturas al exterior, donde los iniciados de mayor rango participaban en comidas rituales, que representaban la última comida que compartieron Mitra y Helios en la tierra, en las que, según una hipótesis, se consumía pan consagrado mezclado con jugo de haoma. Estos misterios alcanzaron una gran difusión por el mundo romano y gozaron de la predilección de los soldados de las legiones del Imperio.

Sin embargo, de todos los ritos mistéricos conocidos en la Antigüedad es el que menos testimonios escritos ha dejado sobre su historia y sus celebraciones. Una excepción puede ser la conocida «Liturgia de Mitra», un texto de magia en un papiro griego en el que se hace alusión a zumos de plantas y se narran experiencias visionarias en un estado de éxtasis. Pero no es seguro que se pueda vincular, sin más, con los ritos de los misterios mitraicos; más bien parece todo lo contrario. Aun así, llama la atención uno de los temas presentes en la iconografía mitraica: la serpiente que lame la

sangre del toro abatido por la divinidad. ¿Una alusión al simbolismo de la regeneración representado por el ofidio?, ¿una referencia elíptica a las virtudes de este nutriente? Pero no deja de ser significativo, si aceptamos la hipótesis de que la tauroctonía mitraica puede encontrar su explicación en el final del Libro de la Creación, según la mitología irania –*Bundahishn*–, en que se relata el fin del Combate permanente entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, a través de la intervención del Elegido: la regeneración total del género humano se producirá tras la derrota definitiva del Espíritu Maligno y será por medio de un último sacrificio animal: el del toro Hadhayans, inmolado ritualmente, para con su grasa preparar el haoma blanco, que será el verdadero elixir de la vida eterna para los fieles. Ahora bien, según la tradición, el haoma blanco solo podía obtenerse en la montaña helada, que representa la morada primordial, y fue sustituido posteriormente, a raíz de las migraciones iranias, por el haoma amarillo. En consecuencia, esta parte del ritual mitraico puede no ser más que una fórmula simbólica para evocar el primigenio haoma.

Las religiones mistéricas aportaron en la Antigüedad a sus iniciados la esperanza de una vida venturosa después de la muerte. Esta perspectiva escatológica, compartida por los devotos de Deméter y Perséfone, de Isis, de Mitra o de Cibeles, fue el factor que, en gran medida, les garantizó el éxito. Y todos compartían el trance extático como un encuentro personal con la divinidad. En palabras de Jámblico, que compara sus apariciones con las de otros seres sobrenaturales, como arcángeles, ángeles o *daimones,*

> además, la magnitud de las apariciones en los dioses son de tal calibre que incluso ocultan en ocasiones todo el cielo, el sol y la luna, y la tierra no puede permanecer firme, cuando ellos descienden (...) Y bien, en la *epoptía* de los dioses las visiones se ven más claras que la realidad misma, su resplandor es total y se muestran brillantemente articuladas (...) Del mismo modo también para la luz. Las imágenes de los dioses irradian más luz (...) Conforme a lo dicho, el fuego de los dioses brilla indivisible, inexpresable y llena todas las profundidades del mundo de modo ígneo pero no cósmico *(De Is. et Os.,* II, 2-5).

El estudio antropológico de la religión ha permitido sistematizar en gran medida la función de estas ceremonias como rituales de salvación, así como los elementos que la integran, más allá del análisis comparativo y de los esquemas de evolución por los que se interesan los historiadores de las religiones. Gracias a ello se puede afirmar, con una dosis de certidumbre

aceptable, que los rituales de salvación, cuyo objetivo consiste en renovar la identidad del sujeto, incluyen prácticas tan variadas como la posesión o el misticismo (Wallace, 1966: 138 ss.). Los misterios eleusinos son un buen paradigma de ritual de salvación en el que se mezclaban antiguas prácticas y tradiciones ctónicas con la tradición olímpica posterior, por lo que se considera que constituyen un testimonio del desarrollo de la religión de los tiempos prehelénicos a los helénicos (Otto, 1955: 136 ss.). Muy probablemente su celebración habría evolucionado desde unos ritos, tal vez de carácter iniciático, anteriores a la ciudad y el santuario de Eleusis, hasta alcanzar la forma en que fueron conocidos por muchas generaciones de iniciados durante la época clásica, y aún después.

2. Eleusis y la inefable visión

Podemos encontrar en Eleusis todo un simbolismo relacionado con plantas narcóticas y psicotrópicas (Wasson *et al.,* 1980). Como divinidad agrícola o espíritu del grano, Deméter aparece frecuentemente asociada a la adormidera. Es por ello que las adormideras constituyen un motivo muy frecuente en la decoración eleusina, simbolizando, junto con la granada –de la que los antiguos griegos creían que se trataba de una evolución comestible de la adormidera–, tanto el rapto marital como la fértil resurrección a partir de la muerte. De esta forma, la adormidera se convierte también en un atributo de los sacerdotes de Eleusis, como se comprueba por doquier en la iconografía. También Core aparece asociada a flores y plantas narcóticas, como el mismo *narkissos;* y asimismo Pluto, fruto de los amores de Deméter con Jasón, llamado a favorecer a aquellos que habían recibido la iniciación en Eleusis, aparece también en ocasiones asociado a la adormidera. Todo ello creemos que representa, en realidad, la pervivencia de una antigua tradición que, muy probablemente, arranca de la utilización ritual de la adormidera y el opio en los cultos relacionados con divinidades agrícolas y de la fertilidad en el Mediterráneo oriental durante el periodo prehelénico.

En su relación con Deméter-Perséfone, esta vieja tendencia de carácter ctónico tuvo uno de sus escenarios adecuados en la celebración de los llamados «Misterios Menores» en Agrai. En ellos se recordaba el rapto –es

decir, la muerte– de Perséfone; no es preciso insistir sobre la asociación de este hecho con el narcótico *narkissos,* pero cabe recordar que la adormidera «quema los campos», por lo que representa la muerte del cereal y del grano. Tampoco hay que olvidar, como ya advertimos, que Dioniso –que en ocasiones aparece asociado a la adormidera– es el «Zeus de Nisa», el lugar en que ocurrió el rapto de Perséfone, por lo cual estaba también presente en Agrai, y que las connotaciones de esta divinidad son fundamentalmente extáticas. Tal vez todo ello tenga que ver con el vocablo utilizado para denominar a esta primera iniciación –*myesis*, que significa «cerrar»–; «cerrado sobre sí mismo como una flor», el iniciado experimentaba de nuevo, mediante un acto interno, la pasividad de Perséfone, la prístina llegada de la muerte (Wagner, 1984: 45).

Casi nadie pone, actualmente, en duda que lo que ocurría en el Telesterion de Eleusis no consistía, como alguna vez se había imaginado, en una representación dramática. Tal cosa no tiene soporte alguno en la documentación arqueológica ni en la literaria. Era una «visión» que proporcionaba un conocimiento absolutamente nuevo, asombroso, y que no podía ser aprendido por vía de la razón ni de la experiencia; algo que diferenciaba al iniciado *(epotes:* «el que había visto») de aquellos que no lo eran, y que, por tanto, permanecían con los ojos cerrados *(mystai)*. Tal y como manifiesta Aristóteles:

> El *mystes* no tiene que aprender nada, sino sólo percibir impresiones o emociones, evidentemente después de haberse hecho apto para recibirlas *(fr.* 15, Ed. Rose).

Visión e iniciación estaban, pues, ineludiblemente unidas, como nos recuerda Eurípides:

> Pues cuando fue él una vez desde la casa de Piteo a la tierra de Pandión a contemplar e iniciarse en los sagrados misterios... *(Hipólito,* 25).

Mas ¿qué era, en cualquier caso, lo que se veía? Un velo de secreto se cernía sobre el asunto, ya que estaba prohibido hablar del contenido de los misterios, como nos recuerda Pausanias:

> Quería yo seguir hablando de esto y explicar lo que hay en el santuario llamado Eleusinion de Atenas, pero me lo prohibió en sueños una visión (I, 14, 4).

En cualquier caso, todos los testimonios coinciden en que tal inefable visión proporcionaba una certidumbre de inmortalidad. Así Sófocles:

> Tres veces son felices los mortales que, habiendo contemplado estos ritos, parten para el Hades, pues sólo a ellos les es dado poseer allí una vida verdadera *(fr.* 753, Ed. Nauck, Menón, 81b).

Píndaro:

> Dichoso el que, habiendo contemplado estos ritos, desciende a la tierra hueca, porque él conoce el término de la vida y conoce también su comienzo divino *(fr.* 121, Ed. Bowra).

Y Cicerón:

> ... Pues entre las muchas instituciones excelentes y divinas que tu Atenas imaginó e introdujo en la vida humana, a mí me parece que ninguna es mejor que estos misterios; pues arrancándonos de la vida salvaje y bárbara, nos pulieron y nos suavizaron con vistas a una existencia digna del hombre. En las llamadas iniciaciones hemos encontrado, en efecto, los verdaderos principios de la vida y recibido normas no sólo para vivir en la alegría, sino también para morir con mayor esperanza *(Leg.,* 2, 14).

Esta revelación espiritual se producía de forma homogénea en todos los aspirantes a la iniciación y debía ser provocada, por tanto, por algún medio que actuase de igual forma sobre todos ellos.

Aunque estaba prohibido a los iniciados descubrir la esencia de los misterios, algunos testimonios de la misma Antigüedad pueden resultar reveladores del tipo de experiencia que se vivía e Eleusis. Platón alude a ella:

> Pues en las réplicas terrenales tanto de la justicia como de la templanza y de cuantas otras cosas son apreciadas por las almas no hay ningún resplandor. Y no es sino a duras penas, por medio de órganos confusos, como únicamente unos pocos, yendo a las imágenes de aquéllas, contemplan los rasgos genéricos de lo reproducido. Fue posible ver la Belleza en todo su esplendor en aquella época en que en compañía de un coro feliz teníamos ante la vista un beatífico espectáculo, mientras íbamos, nosotros en el séquito de Zeus, y los demás en el de los restantes dioses; éramos entonces iniciados en el que es lícito llamar el más bienaventurado de los misterios, que celebrábamos íntegros y sin haber sufrido ninguno de los males que nos aguardaban en un tiempo posterior. Íntegras también, y simples, y serenas y felices eran las visiones que en el último grado de nuestra iniciación contemplábamos en su puro resplandor... *(Phdr.,* 250b-250c).

Una experiencia que, en ocasiones, como hace Plutarco, se asimila a un trance de muerte:

> En este mundo no tiene conocimiento, excepto cuando está en el trance de la muerte; puesto que cuando este momento llega, sufre una experiencia como la de las personas que están sometiéndose a la iniciación en los grandes misterios; además los verbos morir *(teleutân)* y ser iniciado *(teleîsthai),* y las acciones que significan, tienen una similitud. Al principio, sin rumbo corre de un lado para otro de un modo agotador, en la oscuridad, con la sospecha de no llegar a ninguna parte: y antes de alcanzar la meta soporta todo el terror posible, el escalofrío, el miedo, sudor y estupor. Pero después una luz maravillosa lo alcanza y le dan la bienvenida lugares de pureza y praderas en los que le rodean sonidos y danzas y la solemnidad de músicas sagradas y visiones santas. Y después, el que ha completado lo anterior, a partir de ese momento convertido en un ser libre y liberado, coronado de guirnaldas, celebra los misterios acompañado de los hombres puros y santos y contempla a los no iniciados, la masa impura de seres vivientes que se revuelcan en el fango y sufren aplastándose entre ellos en la oscuridad, aterrados por la muerte, incrédulos ante la posibilidad de la bienaventuranza en el más allá *(Fr.* 168, Sandbach).

Es bien sabido que una experiencia trascendente de este tipo puede ser inducida por una preparación adecuada que incluya una lucha anímica intensa y determinados ejercicios de autoaislamiento, concentración y diversas técnicas de ascesis. No entraremos de nuevo en detalles acerca de la mecánica fisiológica del ascetismo místico, pero hoy se sabe, como vimos en el capítulo correspondiente, sobre todo a partir de experimentos y estudios en Neurobiología, Neurociencia cognitiva y Psicología transpersonal, que el efecto de todas estas prácticas sobre la química del cerebro es similar, en líneas generales, a las alteraciones producidas por drogas alucinógenas, o por estados de psicosis esquizofrénica, aspectos estos también muy interrelacionados. Sin embargo, como advierte Vernant (1983: 321), las iniciaciones mistéricas, y en particular las de Eleusis, no parecen haber comprendido ejercicios espirituales, técnicas de ascesis capaces de transformar el «hombre interior», si se exceptúa el ayuno que, según él, debe interpretarse más como una purificación previa que como otra cosa.

3. El *kykeón* eleusino

Una parte esencial del ritual con el que culminaban los Misterios de Eleusis consistía en beber el *kykeón,* la bebida sagrada que Metanira había preparado para Deméter a instancias de la diosa y cuyos ingredientes eran la cebada, la menta y el agua, como se puede observar en la lectura del *Himno Homérico a Deméter,* una composición literaria que la mayoría de los expertos en literatura griega antigua fechan en la mitad del siglo VII a. C.:

Pero Deméter, que nos trae los frutos a su tiempo y nos hace espléndidos dones, no quiso sentarse en el vistoso sillón, sino que permaneció callada y con los bellos ojos hincados en tierra, hasta que Yambe, la de castos pensamientos, puso para ella una fuerte silla que cubrió con blanca pelleja. Habiéndose sentado allí, con sus manos se echó el velo: largo tiempo estuvo sentada en la silla, sin voz, afligida, sin dirigirse a nadie ni con palabras ni con acciones; y así, sin reírse y en ayunas de comida y de bebida, continuó sentada consumiéndose por la soledad de su hija de profunda cintura, hasta que Yambe, la de castos pensamientos, bromeando mucho, movió con sus chistes a la casta señora a sonreír, a reír y a tener alegre ánimo; por lo cual, en adelante, le fue siempre grata por sus modales.

Entonces Metanira le presentó la copa que había llenado de dulce vino; pero ella la rehusó –alegando que no le era lícito tomar el rojo vino– y mandó que le diera para beber harina y agua mezcladas con menta tierna. Aquélla preparó la mixtura y se la ofreció a la diosa, como ésta lo ordenara; y la muy venerable Deo, habiéndola aceptado de conformidad con el rito y entre ellas Metanira, de profunda cintura, comenzó a decir:

–Salve, mujer, pues no creo que tus padres sean viles, sino nobles: el pudor y la gracia brillan en tus ojos como si descendieras de reyes que administran justicia *(Himno Homérico a Deméter,* 193 ss.).

En Eleusis las viejas tradiciones ctónicas de iniciación que proporcionaban su profundo sentido a los misterios se reconcilian con el universo olímpico, al igual que Deméter se reconcilió finalmente con Zeus, tras recuperar a su hija. Es por ello que el antiquísimo brebaje ritual indoeuropeo ocupaba allí un lugar destacado. Pero lo que el *kykeón* enseñaba «no es que las almas viven cuando se separan del cuerpo, sino cómo será ese vivir» (Rhode, 1973: 279). Y aunque se ha sugerido que las largas procesiones, las danzas y el ambiente nocturno podrían haber provocado la suficiente liberación de endorfinas como para producir finalmente un estado de trance (Graf, 2009: 602), no debe perderse de vista que el elemento esencial en los misterios era la ingestión del *kykeón,* sin duda algo más que un placebo, y la visión que se producía a continuación. Es entonces cuando se daban por culminados.

31. Propileo Mayor, antiguo Eleusis. Grecia.
© iStock / Getty Images Plus.

Esta visión contiene una enseñanza que no podía ser encerrada en palabras, ni, por tanto, ser transmitida con ellas; esta «inefable visión» era, en realidad, una resurrección dentro del individuo, un nacer a sí mismo que abría los ojos a la auténtica vida del espíritu; una conmoción espiritual tan fuerte que a partir de entonces hacía considerar de otra manera las cosas de este mundo y adquirir la certeza de una verdadera y luminosa existencia espiritual «después de la muerte, cuando descienda a la oscuridad tenebrosa» *(Himno Homérico a Deméter,* 483). Por otro lado, el *kykeón* presenta precisas equivalencias con la antigua bebida sagrada indoirania (soma-haoma) en tanto que, como aquella, proporciona una existencia más serena y próspera en esta vida y una dichosa inmortalidad en la otra. Pero si la antigua bebida sagrada indoirania parece poder relacionarse con inductores químicos de origen vegetal, ¿ocurría lo mismo con el *kykeón* eleusino?

La palabra, en realidad, significa «mezcla» o «mixtura», y se refiere a la que Deméter hizo prepararse por encargo –agua, cebada, menta– tras

rechazar el vino que le ofrecía Metanira. Así que, según el *Himno Homérico a Deméter,* los brebajes alcohólicos debían estar ausentes de los ritos eleusinos, a no ser que concibamos el *kykeón* como una especie de cerveza aromatizada, lo que no termina de encajar demasiado bien con las tradiciones griegas sobre bebidas embriagantes.

Hace ya tiempo que se ha sospechado que esta bebida contenía una droga o *pharmakon* responsable de las visiones, pero su identificación ha resultado siempre muy problemática. Ya en 1964 H. Smith lo incluía en su conocido trabajo «¿Tienen las drogas una importancia religiosa?», aludiendo a él como el «místico *kykeón»* que se ingería en el clímax de la conclusión de los misterios la noche del sexto día, aunque no propuso ninguna sustancia determinada en su composición (Smith, 1964). También desde el análisis filológico se ha señalado la evidencia del *kykeón* como una droga psicoactiva, caso de, por ejemplo, Ralph M. Rosen, quien tras un detallado estudio de un fragmento de Hiponax, poeta griego del siglo VI a. C. originario de Éfeso, concluye:

> Nuestro estudio de *Hipponax* frag. 48 Dg. ha cubierto varias interpretaciones de la última línea, que ahora podemos resumir: 1) El *kykeón* es una droga en el sentido medicinal contra la aflicción física; 2) El *kykeón* es un alimento para evitar el hambre *(pharmakon* aquí utilizado como en el frg. 43 *Dg.,* un «remedio»/«protección contra»); 3) El *kykeón* recuerda la bebida de Deméter en Dem., y evoca las actividades rituales asociadas con sus ritos, incluyendo el ayuno, el beber el *kykeón* y la *aischrologia*[28] ritual. Claramente conectado con esto, y reforzándolo 4) el *kykeón* como una antigua poción mágica asociada explícitamente en Homero con un *pharmakon* psicotrópico. Cuando el *kykeón* se entiende en los sentidos 3) y 4), evoca la participación en un ritual religioso que incluye la invectiva, y por lo tanto, inspira la aischrologia iámbica (1987: 425 ss.).

K. Kerényi (1977), por su parte, en un trabajo ya clásico, había señalado que el *kykeón,* la bebida ritual de Eleusis, poseía propiedades psicoactivas capaces de producir una experiencia homogénea en los que recibían la iniciación; tales propiedades residirían, según este autor, en uno de sus ingredientes: la menta o *blechon,* ordinariamente identificada como poleo *(Mentha pulegium),* planta con una ligera actividad psicotrópica. Tal interpretación ha sido rechazada por Wasson, Hofmann y Ruck (1980), quienes, basándose en un amplio y profundo estudio de los contenidos herbóreos y botánicos de diversos mitos griegos contrastados con la evidencia literaria y arqueológica, sostienen que el *kykeón* eleusino debía sus

potentes propiedades psicoactivas a la infestación de uno de sus componentes, la cebada, por el activo hongo alucinógeno *Claviceps purpurea*. Ello vendría a explicar, de paso, la existencia de determinados síntomas físicos que acompañaban la revelación: sudores fríos y sensación de vértigo, comunes en las experiencias con alucinógenos. También explica un pasaje de Hipólito:

> Según los frigios, dios es una espiga tierna de cereal, y –siguiendo a los frigios– cuando los atenienses celebran la iniciación en los Misterios muestran en silencio a los aspirantes el maravilloso y fuerte y más completo de los misterios reveladores: una espiga de cereal *(Phil.,* V, 8).

En palabras de estos autores, en Eleusis se mezclaban dos tradiciones religiosas, la ctónica y la olímpica, por lo que se convierte en un testimonio de la evolución de las creencias religiosas desde los tiempos prehelénicos a los helénicos:

> Así también, en las tradiciones míticas Deméter llega a Eleusis procedente de la isla minoana de Creta, mientras el primer hierofante de los misterios de la diosa remontaba su ascendencia a una familia del septentrión de Tracia. El propio cornezuelo presenta, al igual que el vino, una transmutación perfecta del enteógeno indoeuropeo silvestre, en una variedad cultivada (Wasson *et al.,* 1980: 229).

No obstante, la hipótesis del cornezuelo como ingrediente principal de *kykeón* ha sido también contestada. I. Valencic (1994: 325-336), por ejemplo, ha planteado una serie de objeciones:

> Objeción 1. Los ingredientes psicoactivos propuestos de *C. purpurea,* ergonovina y metilergonovina, no son excepcionalmente psicodélicos cuando se ingieren como compuestos sintetizados.
>
> Objeción 2. No se han realizado preparaciones de *C. purpurea* que se hayan probado farmacológicamente y que demuestren que pueden haber sido lo suficientemente psicoactivos como para haber proporcionado la indudable y poderosa reacción psicodélica al *kykeón*.
>
> Objeción 3. Los mismos ingredientes activos propuestos, a las dosis necesarias para producir los efectos psicoactivos moderados que son capaces de producir, también inducen molestias significativas, calambres y lasitud. Presumiblemente, el efecto del *kykeón* fue una experiencia muy agradable o no habría sido buscado por ricos atenienses para entretener a los invitados, ni la experiencia del sacramento en Eleusis habría sido descrita como tan brillante por todos los que participaron del Rito y su poción.
>
> Objeción 4. Además, la ergonovina a estas dosis es capaz de producir un aborto espontáneo, y como las mujeres a menudo son iniciadas en el Rito y nunca se han descrito tales problemas, debemos dudar de que se haya descubierto toda la historia en la hipótesis de *C. purpurea* como se avanzó en «El Camino a Eleusis».

Objeción 5. Con respecto a la variante *C. paspali* de la hipótesis, se objeta que se sabe que este hongo produce temblores en el pastoreo de ganado en pasto infectado, y, al igual que *C. purpurea,* que nadie ha procesado el hongo en una preparación que mostrara ser psicodélica en un grado de acuerdo con las propiedades del *kykeón*.

Objeción 6. La referencia a la composición del *kykeón* en el *Himno Homérico a Deméter* es obviamente incompleta, o incluso falsa; la receta dada allí contiene solamente el agua, la cebada, y un tipo de menta conocida por ser, a lo más, solo levemente psicoactiva. Por lo tanto, se propone que esta fórmula era simplemente una cortina de humo, una forma de engañar y disfrazar la verdadera receta. La cebada puede no haber tenido nada que ver con los ingredientes verdaderos. Así, otras entidades psicodélicas como las setas *psilocybe* o incluso el opio deben considerarse como posibilidades.

Estas objeciones, que no obstante reconocen el carácter psicodélico del *kykeón,* han sido a su vez contestadas por Webster *et al.* (2000: 55-86), quienes mantienen la validez del *Claviceps purpurea* como elemento activo del *kykeón* eleusino, en base a las siguientes consideraciones: el que la cebada esté muy presente tanto en el mito como en el ritual eleusino no debe ser casual, y los hongos del tipo *psilocybe* no encajan bien ni con la fecha en que se celebraba el festival ni con la posibilidad de tener una amplia reserva de ellos. Por otra parte, los efectos enteógenos del ergot o cornezuelo han podido ser intensificados mediante prácticas tales como el ayuno en los días previos. En cualquier caso, habría que contar con la posibilidad de que los sacerdotes de Eleusis consiguieran producir otros alcaloides más potentes utilizando el *claviceps purpurea* que infestaba el cereal mediante un sencillo procedimiento que consiste en diluirlo en agua con cenizas de madera quemada, lo que proporciona una base de carbonato potásico con la que se produce ergina e isoergina a partir de la ergotamina. La menta se añadiría probablemente con el fin de eliminar el mal sabor y, también, la sensación de náusea.

4. La visión de los dioses

Con todo, es preciso diferenciar la exaltación extática inducida por bebidas y pócimas embriagantes y otros procedimientos de refuerzo, como la música o la danza, tal y como sucedía en Bubastis, de las revelaciones místicas como la que describe Apuleyo:

> Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el Sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca. Esas son mis noticias: aunque las has oído, estás condenado a no entenderlas *(Met.,* XI, 23).

De acuerdo con M.ª José Hidalgo:

> Estas frases y términos, por la oscuridad e impenetrabilidad de su significado, serían una fórmula sacral para indicar la prueba más importante realizada por el *mystes*. Simboliza un viaje místico a través de la zona astral, después de ir a los infiernos. Sería un paso desde el espacio real a uno imaginario, y del tiempo histórico al tiempo mítico propio de los dioses. Según Dibelius («Die Isisweihen im Isisbuch des Apuleius und verwandte Initiations-Riten», *Sitzungsberichte der Heildelberger Ak. d. Wiss.,* 1917, 4, pp. 8-10) sería un viaje entre etapas empezando por el infierno, pasando después por la tierra para concluir en el cielo. En cada región contemplaría a los dioses soberanos de la misma o un simulacro de ellos. Un viaje a través del universo que permitiría al *mystes* participar en el poder cósmico de la diosa. Sería la representación y visión de la noche cósmica, según Alvar *(Los misterios,* p. 172). Sería una representación simbólica de la muerte y una vuelta al cielo, después de un recorrido por las siete esferas planetarias de Porfirio, donde el *mystes* adoraría a sus dioses Isis y Osiris: *dii inferii et superii*. Por la iniciación el *mystes* renacía a una vida sobrehumana, se transmutaba en un nuevo ser y llegaba a ser igual a los dioses inmortales. En su éxtasis creía franquear el umbral de la muerte y contemplar cara a cara a los dioses del infierno y del cielo. Es posible que el *mystes* alcanzara el éxtasis por medio de alguna forma de autosugestión o alucinaciones provocadas por la ingestión de drogas o sustancias alucinógenas, a lo que se añadiría un tipo de escenografía efectista y exótica montada por los sacerdotes (2007: 393).

En el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, dedicado a la preparación de una iniciación isiaca, se mencionan la concentración y la privación sensorial, la música monótona y prolongada, así como danzas y ayuno, cuyo efecto se describe como una especie de desvanecimiento que se tomaba como una visión del dios, pero que no parece responder al trance que proporcionaba una experiencia transformadora tan intensa que era imposible describirla con palabras. También eran elementos que estaban presentes en Eleusis, allí y aquí como medios de programarla y de aumentar su intensidad. Tampoco parece que tengan que ver con otras ceremonias isiacas, que conmemoraban la muerte y resurrección de Osiris por medio de la ingestión de una pócima elaborada con mandrágora que inducía un sueño profundo, similar a la muerte (Koemoth, 1988: 153 ss.).

Al igual que en Eleusis, no se trata de un frenesí sagrado, de una posesión divina, sino de un encuentro personal e individual con la divinidad (Witt,

1971: 153). Es un encuentro personal, potenciador de la propia identidad, por lo que

> el misterio constituye una comunidad, no ya social, sino espiritual, en la que cada uno participa de buen grado por la virtud de su voluntaria adhesión e independientemente de su estatuto cívico. El misterio no hace sino dirigirse al individuo como tal; le procura un privilegio religioso excepcional, una elección que, arrancándole de la suerte común, supone la seguridad de una suerte mejor en el más allá. Nadie se extrañará, pues, de ver que la comunión con el dios desempeñe un papel central en la economía de los cultos mistéricos (Vernant, 1983: 321).

Tales tipos de experiencias debían parecerse mucho a la visión de los dioses, tal y como fue experimentada por los místicos de la Antigüedad, según recoge Jámblico:

> Además, los dones procedentes de las apariciones ni son todos iguales ni producen los mismos frutos. La presencia de los dioses otorga salud del cuerpo, virtud del alma, pureza de intelecto y ascenso, por decirlo brevemente, de todo lo que hay en nosotros hacia sus propios principios. Elimina el frío y lo destructivo que hay en nosotros, aumenta el calor y lo hace más fuerte y potente, hace que todo sea proporcionado al alma y al intelecto, hace brillar la luz con una inteligible armonía, hace aparecer a los ojos del alma, por medio de los del cuerpo, lo que no es cuerpo como cuerpo (...) Además, los dioses hacen brillar una luz tan sutil que los ojos del cuerpo no pueden soportarla, sino que sufren todo lo mismo que los peces a los que se saca de una humedad turbia y densa a un aire sutil y diáfano. En efecto, los hombres que contemplan el fuego divino, al no poder aspirar la sutileza del fuego divino, desfallecen en cuanto lo atisban, y ponen impedimento a su pneuma connatural (...) Finalmente, pues, las disposiciones del alma de los que invocan: en la aparición de los dioses reciben una perfección libre de pasiones y superior, una actividad absolutamente mejor y participan del amor divino y de una alegría infinita (...) A la vez la aparición de los dioses procura verdad y poder, éxito en las acciones y el don de los bienes más grandes... *(Myst.,* II, 6, 8 y 9).

Por cierto, que las visiones podían ser, por el contrario, terroríficas para aquellos que habían llegado a los ritos sin la necesaria preparación, como nos revela Pausanias:

> Dista del santuario de Asclepio unos cuarenta estadios el recinto y cueva sagrada de Isis, el más santo de todos los que en Grecia hay dedicados a la diosa egipcia. Los de Titorea creen que no pueden avecindarse allí ni entrar en la cueva más que los que hayan sido honrados ya por Isis con una invitación en sueños. Lo mismo pasa en las ciudades del Meandro con los dioses subterráneos, que a los que quieren que entren en los antros sagrados les envían visiones en sueños.
>
> En el santuario de Titorea se celebra dos veces al año la fiesta de Isis, una en primavera y otra al fin del otoño. En cada una de ellas los que pueden entrar en el antro tres días antes de esto se purifican de una manera que no es lícito decir, y de las víctimas de la fiesta anterior si encuentran algo, lo llevan a cierto lugar, siempre el mismo, y lo entierran allí. Creemos que este lugar está a dos estadios del antro. Tal es el rito de este día. Al siguiente los mercaderes arman tiendas de cañas

> y de otros materiales improvisados, y en el último de los tres días se venden esclavos y toda clase de animales y vestidos de oro y plata, y después de mediodía se dirigen al sacrificio...
>
> Dicen que una vez penetró en el antro un profano cuando comenzó la pira a arder, por curiosidad y atrevimiento, y todo lo vio llenó de apariciones. Cuando volvió a Titorea y contó lo que había visto, murió (X, 33, 13-18).

Una vez más, uno de los atributos de Isis y de sus sacerdotes es la adormidera, y cuenta también Apuleyo que una de las formas de representar a Isis, la de los Mil Nombres, venerable imagen de la divinidad suprema, era un jarro dorado decorado con serpientes, siendo este objeto:

> ... símbolo inefable para esa religión, envuelta en el mayor y más misterioso secreto *(Met.,* XI, 11, 3).

Las serpientes también son frecuentes en la iconografía eleusina, y su presencia no solo evoca el mundo subterráneo y la inmortalidad, sino también los venenos y las drogas.

Los trances inducidos por enteógenos producen experiencias similares a las que acabamos de referirnos. Tras una sensación de vértigo y sudor frío viene un gratificante calor unido a un profundo y plácido bienestar. Luces brillantes e intensas se manifiestan a la vista, y el tiempo y el espacio habituales desaparecen. Visiones paradisiacas pueden alternar con otras menos agradables, que suelen manifestarse en forma de caras «demoniacas» que gesticulan y hacen muecas grotescas, o de animales amenazadores. Pero es la sensación de unión perfecta con el Todo lo que mejor caracteriza al trance. La similitud de ambas experiencias sugiere que el enteógeno no es más que un medio para activar un determinado funcionamiento de la neurofisiología y la química cerebrales, que también se puede conseguir con otras técnicas muy diversas.

En el mito egipcio, Horus, forma en la que renace Osiris, aparece asociado a un árbol sagrado que según *Los Textos de las Pirámides* (436a-b) no era otro que la acacia, del que se decía que contenía la vida y la muerte, y que había servido como protección al dios-niño (Buhl, 1947: 86). Resulta que, como ya hemos visto, determinadas especies de acacia contienen alcaloides muy activos que producen efectos bastante similares a otros enteógenos, y resultará interesante saber que algunas subespecies que crecen en el desierto del Sinaí y el Neguev, como son *Acacia albida, Acacia lactea*

y *Acacia tortilis,* contienen DMT, así como también *Acacia seyal* y *Acacia nilotica,* que crecen en Egipto. ¿Se utilizaba algún brebaje en los que intervinieran alguna de estas plantas en las iniciaciones isiacas? En Grecia algunos rasgos del culto de Isis fueron introducidos en Eleusis de la mano de Démeter; a la inversa, allí donde la diosa egipcia había sido adorada desde siempre, los griegos la consideraban la «Sagrada Madre de Eleusis» (Apuleyo, *Met.,* XI, 23, 7) y «llegaron incluso a igualar a las dos diosas» (Heródoto, II, 59).

Se produce, por tanto, en el culto de la Isis grecorromana la convergencia de dos antiguas tradiciones vinculadas con ritos de carácter extático asociados a la ingestión o consumo de psicoactivos vegetales: la propia de esta divinidad nilótica, que llegó a estar relacionada con tradiciones y ritos semejantes del Mediterráneo oriental, como las de Astarté-Afrodita, y aquella otra que caracterizaba la «inefable visión» en la Sagrada Noche de Eleusis (Wagner, 1984: 47) presidida por los efectos de un enteógeno.

5. Rituales y misterios de Artemis

Artemis, la hija de Leto y hermana gemela de Apolo, a cuyo parto contribuyó ayudando a su madre, es una diosa polifacética protectora de la naturaleza, los animales salvajes y la caza. También era la diosa de los lagos, los manantiales y los fuegos en los bosques. Protectora de los partos, de los cuidados de los pequeños y, especialmente, de las niñas tras el destete, era considerada, igualmente, divinidad de la curación y de la buena salud. Diosa, asimismo, de las jóvenes muchachas solteras y de los esponsales (Walbank, 1981), le estaban dedicadas las montañas, en cuya cima se establecieron muchos de sus santuarios, y las arboledas. Se trataba de lugares mágicos y liminales. En una de estas arboledas o bosquecillo consagrado a Artemis tuvo lugar la aparición de un dragón divino (Eliano, *NA,* 12, 39) que, tras yacer con Halia, hija de Síbaris, engendró a «los nacidos de la serpiente». La misma Artemis arcadia se representaba con una serpiente en la mano, como Hécate o Perséfone.

A menudo se la identificaba con otras diosas extranjeras, y su culto adquiría de esta manera rasgos distintivos. En Éfeso, donde se decía que sus

rituales habían sido introducidos por las Amazonas, de quienes era la patrona, tenía reminiscencias del culto a Cibeles. En Tracia se la identificaba con la diosa Bendis y en Egipto con Bastet. En el templo de Artemis Orthia en Esparta se han encontrado figurillas y placas de arcilla representando a la diosa a la manera oriental, desnuda:

> Las manos a lo largo de los lados del cuerpo o tocando el pecho y el triángulo púbico (Marinatos, 2000: 29 ss.).

Los rituales de todas estas divinidades se caracterizaban por los cánticos y las danzas frenéticas de carácter extático. La propia Artemis era acompañada por un grupo de ninfas –oceánides, náyades e hiperbóreas– cuyas celebraciones eran muy similares, y diversas tradiciones le atribuyen su gozo por las danzas frenéticas y los cánticos exaltados (Larson, 1997). Ambas manifestaciones formaban parte de los ritos en los que se la celebraba como protectora de la caza, así como de las doncellas y sus nupcias.

Junto con Apolo, Artemis era la patrona de los hiperbóreos, el pueblo mítico del lejano Norte, de donde se decía procedía la magia, y en quienes algunos han querido ver el recuerdo de los comunes orígenes en los indoeuropeos prehelénicos de los Altái. En Grecia se la identificaba frecuentemente con Hécate y con Selene, y a través de ellas y de su carácter lunar, con los ritos mágicos y la hechicería. En esta línea, los arcadios la identificaban con Despoina, la representación local de Hécate, a la que se consideraba dueña de las montañas azotadas por la tormenta. En este papel de Artemis Despoina, se la consideraba hija de Deméter y no de Leto, y como tal figuraba también en los Misterios de Eleusis, donde poseía incluso un santuario.

Por cierto, según ciertas leyendas el culto a Artemis habría sido introducido entre los griegos desde la Táuride por Orestes e Ifigenia, y muchos se disputaban haber sido los primeros en rendírselo, como leemos, por ejemplo, en Pausanias:

> El sitio que llaman Limneon está consagrado a Artemis Orthia. La estatua de madera que hay allí se dice que es la que habían robado antiguamente Orestes e Ifigenia en Táuride, traída según los lacedemonios cuando Orestes fue su rey. A mí esto me parece más probable que lo que cuentan los atenienses. Pues ¿por qué razón pudo dejar Ifigenia la imagen en Brauron?, y ¿cómo los atenienses

> cuando tuvieron que abandonar el país no la recogieron en sus naves? Y todavía tiene tantos nombres la diosa táurica que los capadocios que pueblan el Euxino pretenden poseer la imagen, y lo mismo los lidios, que tienen un santuario de Artemis Aneítide (...) Pero me sirve de testimonio de que la estatua de madera de Orthia de los lacedemonios es la bárbara que hizo que se volvieran locos inmediatamente los que la hallaron (III, 16, 7).

Aunque la identificación con Selene fue más tardía, la tríada Artemis-Hécate-Selene gozó de gran favor en la poesía de época romana, en donde a menudo aparece como una triple diosa, igual que lo era Hécate. En una ocasión (Estacio, *Tebaida,* IV, 410) se dice que el adivino Tiresias había practicado la necromancia en un bosquecillo sagrado de Artemis-Hécate, en el que había una recóndita imagen de la diosa en madera de cedro, provocando la aparición de espectrales fantasmas.

Su culto, bajo la advocación de Artemis Efesia, fue llevado por los focenses hasta el lejano Occidente (De Hoz, 2006: 244 ss.), donde había santuarios suyos en Masalia, Ampurias y Rode:

> Dicen que al partir los focenses de su patria el oráculo había ordenado que pusieran como guía de la navegación a quien recibieran de la Artemis Efesia, y que ellos, habiéndose dirigido hasta Éfeso, buscaban la manera de cumplir el mandato de la diosa. Fue entonces cuando a Aristarca, mujer de las más ilustres y reputadas, se le presentó en sueños la diosa y le ordenó que acompañase en su expedición a los focenses llevando consigo una reproducción del santuario. Así lo hizo, y dicen que cuando la colonización estuvo terminada construyeron el santuario y honraron muy especialmente a Aristarca designándola como sacerdotisa. En todas sus colonias veneran preferentemente a esta diosa y conservan hacia su imagen la misma deferencia y los mismos ritos que en la metrópoli (Estrabón, IV, 1, 4 ss.).

En la cumbre del monte Lykone, en la Arcadia, densamente poblado de cipreses, árboles sagrados de Artemis y Apolo, había un santuario de Artemis Orthia. Era frecuente encontrar bosquecillos de cipreses junto a los templos de la diosa. Según una tradición, el mismo Apolo había nacido en el sagrado bosque de cipreses de Ortigia, en Licia. La diosa también está vinculada con otros árboles y plantas, como el junípero, el ajenjo y el asfódelo. Así, el *Juniperus oxycedrus,* o enebro, que en la antigua Grecia era denominado *kedros, «*cedro», se asociaba comúnmente a la diosa Artemis, que recibía entre sus múltiples epítetos el de *Kedreatis,* «Señora del cedro», y el de *Orthia,* «La elevada». En su templo de Orkómenos había una imagen de culto que la representaba sentada sobre el árbol (Pausanias, 8, 13, 1 ss.). El aceite esencial de este árbol era uno de los ingredientes del famoso *kyphi,* un

incienso psicoactivo que es mencionado en los papiros egipcios de magia de época helenística, como ya hemos visto en un capítulo precedente.

Artemis aparece también asociada con el ajenjo o *artemisia,* otra planta psicoactiva que curiosamente crece de una manera profusa en el monte Taygetos, en la Arcadia, su lugar de caza favorito, y que desempeñaba un papel importante en los ritos mágicos de Hécate. El ajenjo *(Artemisia absinthium),* también llamado «artemisia amarga» o «hierba santa», es otra planta medicinal conocida por los egipcios y los griegos, que la identificaron con Artemis. En el mito, es la propia diosa quien la descubre, y será el centauro Quirón quien le ponga su nombre. Aunque se discuten los efectos alucinógenos de su principal componente –un aceite esencial denominado túJol o *thujone,* que también se encuentra en otras plantas, como la tuya, el ciprés y algunos enebros–, lo cierto es que parece que en dosis elevadas puede llegar a producir visiones y delirios.

> La identificación griega de la patrona del ajenjo con Artemis, cuyo festival era en la primavera, sugiere el mes babilónico Aiaru Iyyar, el tiempo del retorno de Ishtar. Las asociaciones griegas, entonces, apuntan a las conexiones originales de Astarté (Godbey, 1930: 227 ss.).

También era una planta sagrada de Artemis el asfódelo, vinculada con Perséfone, Hécate y las divinidades del Inframundo. Esta planta *(Asphodelus albus)* tiene propiedades tóxicas debido a que contiene asfodelina. La fermentación de sus tubérculos produce alcohol, como también hemos visto.

Según ya advertía Harrison:

> Artemis, al igual que su hermano gemelo Apolo, era una sanadora. Apolo, nos dice Sófocles, tenía en el Norte un «jardín antiguo», y este jardín, sin duda, no era de flores, sino de hierbas curativas. Hécate, que era, como hemos visto, el aspecto de la luna mágica de Artemis, tenía un jardín similar, que la hechicera Medea visitó, y del que se da cuenta en la Argonáutica órfica. Estaba a la sombra de árboles de hoja-cojinete, y en él crecía más de una hierba mágica, amapola negra, zarza morisca (Smilax), mandrágora, acónito, y otras «plantas perniciosas» (1928: 31).

Por otra parte, en la Arcadia se celebraban anualmente los Misterios de Artemis en el monte Knakalos (Pausanias, 8, 23, 3), si bien no sabemos prácticamente nada sobre ellos. Con todo, esta vertiente mistérica de la diosa resulta interesante, ya que en ocasiones Artemis poseía la facultad de aparecerse en sueños para transmitir oráculos, que en otros lugares, como en su templo de Cilicia, eran entregados por personas que estaban bajo su

inspiración divina (Estrabón, 14, 5, 19). La pregunta, aún sin respuesta, es: ¿jugaban las esencias psicoactivas de juníperos, cipreses y ajenjos algún papel destacado en todos estos prodigios?

Uno de los compañeros de Artemis fue el gigante Orión, que estaba asociado, como también hemos visto, a un antiguo intoxicante anterior al vino dionisiaco, capaz de andar sobre las aguas y que fue «transportado» por la Aurora, que se había enamorado de él. Según se decía, había nacido de una piel de buey sobre la que habían orinado Zeus, Poseidón y Hermes, y su propio nombre está relacionado etimológicamente con el acto de orinar, al igual que el védico Indra[29] Pero lo más interesante es la posibilidad de que nuestro gigante Orión puede relacionarse, según hemos visto en otro lugar, sobre todo si está míticamente asociado con capacidades prodigiosas, con los fenómenos de macropsia, a menudo provocados por la ingesta de hongos psicoactivos.

6. Plantas, visiones y conocimiento en los textos hebreos antiguos y el cristianismo primitivo

Algunos de los episodios que podemos leer en los textos hebreos antiguos nos permiten abrigar la sospecha de que, tras ellos, se encontraban una serie de experiencias visionarias que han podido haber sido inducidas químicamente. El encuentro de Moisés con Yavé en el Sinaí, la transformación en serpientes de los bastones de los sacerdotes del faraón, en que también intervienen Moisés y su hermano Aarón, la inspiración y las visiones de los posteriores profetas, así como ciertos rasgos de la literatura apocalíptica, por solo citar algunos, han llamado la atención de algunos investigadores que han propuesto diversas soluciones al respecto.

John M. Allegro en su ya famoso *The Sacred Mushroom and the Cross: A Study of the Nature and Origins of Christianity within the Fertility Cults of the Ancient Near East* (1970) propuso ya a finales de la década de los sesenta del pasado siglo, y en base a un análisis fundamentalmente filológico (fue uno de los expertos encargados de estudiar, traducir y editar los *Manuscritos del Mar Muerto),* que el origen del cristianismo estaba asociado a un hongo psicoactivo que él identificaba con *Amanita muscaria,* a través

de las prácticas religiosas de los esenios. No obstante, contó desde el principio con la oposición cerrada de muchos de sus colegas, que llegaron a acusarle de haber abandonado el método científico y, lo que resultó peor a la larga, con la del propio R. Gordon Wasson, reconocido ya como un especialista en hongos psicoactivos. El debate basado en una interpretación iconográfica de una pintura medieval francesa del árbol del Paraíso (en la que Allegro creía reconocer *Amanita muscaria),* a que tal oposición dio lugar, terminaría por desacreditarle totalmente (cfr.: Hofmann, 2006).

Unos treinta años después, Carl A. P. Ruck, que ya había colaborado anteriormente con Wasson y Hofmann en relación a los Misterios de Eleusis, publica, junto con B. D. Staples y C. Heinrich, *The Apples of Apollo: Pagan and Christian Mysteries of the Eucharist* (2001), en el que, tras señalar la presencia del *cannabis* y otros psicoactivos en la Biblia, analiza la figura de Jesús como la de un chamán y propone *Amanita muscaria* como el origen de la eucaristía cristiana. Casi al mismo tiempo, Chris Bennet y Neil McQuenn publican su *Sex, Drugs, Violence and the Bible* (2001), obra en la que hacen énfasis en el *cannabis* como principal psicoactivo presente en el texto sagrado. Por cierto que esta es también la hipótesis defendida en *La Biblia y el Cannabis* de Íñigo Montoya de Guzmán (2006).

El 2001 fue sin duda prolijo en publicaciones relacionadas con el tema, ya que ese mismo año vio también la luz la obra de Dan Merkur, psicoanalista y psicoterapeuta, que publica *The Psychedelic Sacrament* (2001), en la que defiende el carácter psicoactivo del maná bíblico, algo sobre lo que también había escrito Robert Graves (1984a: 49 ss.), que lo consideraba un pan sacramental hecho con granos de cereales infestados de *Claviceps purpurea,* así como el propio Merkur tan solo unos pocos años atrás (1999). Su hipótesis ha sido objeto, no obstante, de alguna crítica que señala que la cebada y otros cereales infestados con ergot son más venenosos que visionarios (cfr.: Hodges, 2000).

Por su parte, algunos años después, Gilberto Camilla y Fulvio Gosso publicaron su *Allucinogeni e cristianesimo: Evidenze nell'arte sacra* (2007), obra en la que destacan la presencia de hongos en el arte sacro cristiano. Pero aún hay más. Jan R. Irvin, un investigador independiente que ha contribuido mucho a volver a reexaminar las teorías de Allegro, publica poco

después su *The Holy Mushroom: Evidence of Mushrooms in Judeo-Christianity* (2008), libro en el que pone de manifiesto que tanto Wasson (que confesó en su correspondencia privada no haber leído el trabajo de Allegro) como sus asesores (un rabino y un historiador del arte), en su desairada crítica a *The Sacred Mushroom and the Cross,* fueron responsables de cometer graves errores (no así el propio Allegro) que ofuscaron finalmente a toda una generación posterior de investigadores.

La conclusión del trabajo de Irvin, que aporta más pruebas documentales sobre la importancia de los hongos en el ámbito religioso judeo-cristiano, es que, en su mayor parte, la teoría de Allegro es correcta, lo que se evidencia de forma muy manifiesta en una iconografía presente a través de Europa y que muestra que los hongos psicoactivos fueron una parte fundamental en los orígenes del cristianismo, lo que ha sido finalmente aceptado por otros estudiosos del tema, como M. Winkelmann (2010) C. A. P. Ruck (2001) y J. Rush (2008).

J. A. González Celdrán y C. A. P. Ruck, por su parte, tras un minucioso estudio de la iconografía religiosa medieval europea (2002), llegan a la conclusión de que las representaciones de la Anunciación de la Virgen están describiendo, en realidad, un trance visionario y extático, en el que los lirios ofrecidos por el ángel (el mensajero de Dios) simbolizan y sustituyen el antiguo enteógeno eucarístico, que no sería otro que la manzana espinosa de la datura, cuyas flores aparecen representadas en algunas de estas pinturas sacras[30], convertida en el Árbol del Conocimiento del Edén, que sustituyó, a su vez, al primitivo enteógeneo: el Árbol Hongo, o más bien el árbol de los hongos, esto es: *Amanita muscaria,* que aparece también representada, como ya había sido observado con anterioridad, en algunas escenas del arte religioso medieval. Al parecer este secreto habría sido conocido y preservado por los místicos e iluminados cristianos durante un largo periodo de tiempo.

¿Pero encuentra todo esto soporte en una tradición que podamos rastrear en los textos hebreos antiguos? Remontándonos más atrás en el tiempo histórico nos encontramos con que los hebreos parecen haber tenido en gran aprecio y concedido una gran importancia a algunas plantas psicoactivas. Tal ocurre, por ejemplo, con la *Papaver somniferum,* que en hebreo es

denominada *rash*. Jarritas de elaboración y procedencia chipriota, de entre los siglos XIV y XII a. C., con apariencia de cápsulas de adormidera, de las que ya hemos hablado en otro capítulo, han sido halladas en grandes cantidades en Palestina. Algunos fragmentos de ellas, como el que se conserva en el Rockfeller Museum de Jerusalén y otro de la Student Collection del Instituto de Arqueología de Londres, han revelado, tras los análisis, la presencia de opio (Merrillees y Evans, 1989). Con todo, ha podido ser utilizado, fundamentalmente, con fines medicinales.

En los textos bíblicos se mencionan, por ejemplo, la acacia, el ajenjo, el junípero o enebro, el loto, la mandrágora, la adormidera, la adelfa o el cálamo (Walker, 1959; Zoppi, 2008), todas ellas plantas que, como ya sabrán bien los lectores de este libro, tienen propiedades tóxicas y psicoactivas. Lo cierto es que los estudiosos de dichos textos no han prestado siempre la suficiente atención a estas propiedades, centrándose más bien en sus efectos medicinales o en la fragancia de sus aromas. Así ocurre, por ejemplo, con la mandrágora, de la que se ha dicho que se la apreciaba fundamentalmente por considerarla un remedio eficaz contra la esterilidad femenina, ya que se le reconocía el poder de potenciar la fertilidad.

Puesto que parece claro, por otra parte, que el texto bíblico establece una relación directa entre fragancia y apetito sexual, un estudio científico ha determinado la presencia de cincuenta y cinco componentes odoríficos en el aroma de los frutos de la mandrágora, lo que será de gran ayuda para establecer las bases de su potencial efecto afrodisiaco (Fleisher y Fleisher, 1994). Este es uno de los caminos de la investigación a seguir, sabiendo además que hay todavía muchas plantas mencionadas en los textos bíblicos que aún no han sido identificadas botánicamente. El otro camino procede de los estudios transculturales.

Vicente Dobroruka (2005), por su parte, considera muy probable que los episodios visionarios descritos en el Libro Cuarto de Ezra, quien tras el exilio en Babilonia restableció la ley sagrada entre los hebreos e introdujo la Gran Asamblea (precursora del futuro Sanedrín), hayan sido inducidos químicamente, pues se mencionan algunos elementos que, como la ingestión de flores de un lugar específico –el campo denominado Ardat (un sitio en el que no existe ningún tipo de construcción humana)–, con la prohibición

especifica de no tomar ningún otro tipo de alimento y tampoco vino, o como la voz que le induce a beber de una copa cuyo contenido «era algo como agua, pero su color era como el fuego», tras lo cual aumenta de forma asombrosa su conocimiento y sabiduría, no figuran entre los procedimientos descritos en los demás textos apocalípticos hebreos conocidos.

Este autor encuentra, en cambio, claros paralelos en la literatura apocalíptica persa, que, aunque de fecha posterior, trata de algunos temas míticos muy antiguos y en la que en episodios muy similares intervienen la bebida sagrada haoma, o vino mezclado con *cannabis,* y beleño. Por cierto que en su descripción de la mitra del sumo sacerdote de Yavé, Flavio Josefo *(Ant. Iud.,* III, 172) detalla la presencia de la imagen dorada de una planta que algunos (Schleiffer, 1979: 169 ss.) han identificado precisamente como beleño, lo que tampoco nos permite, no obstante, establecer ningún tipo de conexión con las experiencias visionarias de Ezra, a las que se refiere de manera metafórica la tradición rabínica posterior como «las flores que aparecen en la tierra», en lo que se interpreta como una alusión a la primavera del pueblo hebreo tras el exilio, pero que, en mi opinión, parece más bien aludir directamente a las flores que provocaron algunas de sus visiones.

Ya que, según Dobroruka, hay escasa o nula evidencia de una inducción química de las visiones en la restante literatura apocalíptica hebrea, esto me hizo recordar una lectura realizada hace ya muchos años. En efecto, en su conocido libro *La senda del chamán,* Michael Harner (1987), prestigioso antropólogo y reconocido experto en chamanismo, narra el asombro que le produjo, tras una de sus primeras experiencias con ayahuasca, comprobar en una charla que mantuvo con los miembros de la misión evangelista americana que había tenido una visión muy similar a lo que se describe en un pasaje del Libro del Apocalipsis con el que concluye el Nuevo Testamento. Aquello le decidió firmemente para comenzar a estudiar en profundidad el chamanismo.

Recientemente, Benny Shanon (2008), psicólogo especialista en fenomenología y filosofía de la consciencia, establece una relación entre determinados episodios visionarios del Antiguo Testamento pertenecientes a la vida de Moisés, como son el primer encuentro con Yavé en el desierto, la

transformación en serpientes de las varas de los sacerdotes del faraón, la teofanía del monte Sinaí –que presenta tres elementos que Shanon encuentra muy característicos: fuego o luz intensa, temor a morir y confusión de los sentidos– o las palabras de Yavé en Éxodo, 33, 12-23, que implican la presencia sin rostro de dios, con las experiencias producidas por la ingestión de ayahuasca, en las que son comunes las visiones de metamorfosis serpentinas, el fenómeno conocido como sinestesia, la presencia de luz intensa, apariciones de criaturas sin rostro y el encuentro con la divinidad.

Experto conocedor de la ayahuasca y de los trances visionarios que su ingestión induce, concluye que tales visiones son un síntoma del funcionamiento de la mente humana, al margen de las diferencias culturales, por lo que considera el estudio de las plantas psicoactivas y sus efectos como la más preciada vía para el estudio del sistema cognitivo humano en general y del fenómeno de la conciencia, en particular (Shanon, 2002).

En su opinión, un brebaje similar a la ayahuasca ha podido ser utilizado en el antiguo Israel a partir de la combinación de los alcaloides presentes en la acacia, árbol de gran importancia en la Biblia *(atzei shittim*= «árboles de acacia») y el Antiguo Egipto, lugar de procedencia de Moisés, y tres de cuyas subespecies *(Acacia albida, Acacia lactea* y *Acacia tortilis)* que crecen en el sur de Israel (Neguev) y el Sinaí contienen DMT (dimetiltriptamina, que es un poderoso alucinógeno) y *Peganum harmala* que curiosamente crece de forma abundante delante de las cuevas de Qumrán, hogar de los esenios y lugar del famoso hallazgo de los *Manuscritos del Mar Muerto.*

Un trabajo mucho más reciente (Brown y Lupu, 2014) trata sobre el posible uso de sustancias psicoactivas en la primitiva Iglesia gnóstica cristiana, en un contexto en que se encontraban muy influidos por las corrientes filosóficas de la época, como los neoplatónicos, y por los ritos mistéricos procedentes del mundo clásico, y cuyos rituales fueron comparados con los Misterios de Eleusis por algunos autores, como Tertuliano *(Val.,* 1,1-2).

> Dado el énfasis neoplatónico en la teúrgia, el estado del sincretismo religioso dentro del marco platónico y la disponibilidad de varios elementos alucinógenos, plantas y compuestos en la región de la época, más la práctica aparentemente común de juramento iniciático al secreto, no es irrazonable suponer que los gnósticos, que estaban claramente bajo la influencia de los

neoplatónicos, usaban enteógenos. En la mayoría, si no en todos los casos examinados aquí, los compuestos enteogénicos pueden haber sido usados como un medio de iniciación en un nuevo nivel espiritual y estatus elevado dentro de un grupo. Esto sigue siendo cierto hoy en las culturas chamánicas modernas. Con el énfasis único de gnosticismo en la revelación y la ascensión a través de los niveles subsiguientes de iluminación espiritual, no sería descabellado asumir que los gnósticos tomaron prestada esta tradición de iniciación enteogénica de otros cultos mistéricos neoplatónicos.

De hecho, otros estudiosos han observado la dependencia gnóstica de la experiencia visionaria y su similitud con los grupos paganos, deteniéndose justo por debajo de la hipótesis enteogénica. Por ejemplo, Turner afirma que los gnósticos «concebían el rito bautismal como una serie de experiencias visionarias resultando en la iluminación completa y por lo tanto la salvación total. A pesar de las alusiones a los actos rituales que de hecho podían ser promulgados por los seres humanos ordinarios, la importancia del rito estaba principalmente en el plano espiritual, un énfasis característico de los círculos bautizadores cristianos y probablemente no cristianos a lo largo del primer siglo» (Turner, 1994: 141).

Frente a la evidencia textual, es al menos una suposición educada proponer que, si la práctica del misterio pagano involucraba el uso de sustancias alteradoras de la mente, entonces tal vez también lo hiciera la práctica del misterio gnóstico. Si es correcta, esta teoría sobre el papel de las plantas visionarias en la Iglesia gnóstica cristiana temprana tiene amplias implicaciones para nuestra comprensión de la evolución de la religión en el mundo occidental.

La teoría enteogénica también afecta directamente a la evolución del cristianismo como lo conocemos. Si el cristianismo ortodoxo surgió como una reacción a una forma precristiana de gnosticismo, y el cristianismo gnóstico surgió como una reacción a eso, sigue siendo desconocido. Lo que está claro es que la influencia del cristianismo gnóstico sobre las formas modernas del cristianismo practicadas hoy en día parece no haber sido fuerte ni duradera, más allá de las posibles referencias veladas al uso del enteógeno posiblemente enterradas en textos canónicos o apócrifos. Esperemos que más investigación a lo largo de estas líneas pueda arrojar más luz en esta historia compleja y fascinante (Brown y Lupu, 2014: 75 ss.).

No se puede estar más de acuerdo, al menos por nuestra parte. Ideas, pensamientos e inquietudes similares me llevaron finalmente, tras un largo camino recorrido, a escribir todas estas páginas. Un camino que comenzó hace casi cuarenta años, repleto de sendas y vericuetos, y que acabó por convertirse en un dilatado proceso de aprendizaje, y cuyo término es el libro cuya lectura está a punto de concluir. Tal vez considere, quien lo haya tenido en sus manos, que todo ello, finalmente, ha merecido la pena.

---

27 Un terogeno è una sostanza, naturale o sintetica, che induce un comportamento selvaggio e feroce, con eccitazione incontrollabile, sconvolgimento mentale e delirio, anche accompagnati da attitudini da folle e belligeranti. Possono presentarsi stati visionari, anche caratterizzati da contenuti primitivi, aggressivi, sessuali o animali, cfr. Toro, 2018.

28 Invectivas de carácter obsceno.

29 *Rig Veda,* IV, 5, 4-6.

30 Pueden verse algunas online en <http://www.entheomedia.org/datura_gallery.htm> [Consultado 1/12/2018].

Epílogo

En los inicios de los años setenta del pasado siglo el doctor Andrew T. Weil, con títulos académicos en Medicina y Biología por la Universidad de Harvard, publicó *The Natural Mind. A New Way of Looking at Drugs and the Higher Consciousness,* un estudio sobre el funcionamiento del cerebro humano ante las drogas en el que sostenía, entre otras cosas, que la necesidad de alterar el estado ordinario de consciencia era algo consustancial al ser humano y que el deseo de alterarla periódicamente es por consiguiente un impulso entre nosotros normal e innato. También afirmaba que son la consciencia y la intención, y no la química, las que resultan fundamentales para determinar nuestra respuesta a las drogas. Según Weil, el problema de la adicción a las drogas surge de un yo desordenado, más que de las drogas en sí, y afirma que la clave para tratar la adicción a las drogas no es tanto eliminarlas, lo que por otra parte no ha resultado nunca nada sencillo y ha favorecido el auge desmesurado del narcotráfico con sus secuelas de crímenes y corrupción, sino cambiar en profundidad la conciencia de quienes las usan. Su libro, convertido pronto en un éxito de ventas, admirado por algunos y criticado por otros, apenas ha tenido influencia, sin embargo, a la hora de encarar una solución racional y no represiva al problema contemporáneo del uso y la adicción a las drogas, algo que sería sumamente efectivo para acabar definitivamente con la influencia política y económica de los cárteles del narcotráfico y su nefasta proyección a otros ámbitos de la sociedad.

Hoy además sabemos que dicha necesidad es compartida por buena parte de los animales, como delfines, renos, canguros, elefantes, monos capuchinos, cabras, gatos y algunos pájaros como la abubilla o el cuervo, además de sapos y moscas, todo ello fruto de diversos estudios científicos que han sido citados, entre otros medios, por la prestigiosa *National Geographic* (agosto, 2018), y que ha dado lugar a la aparición del pequeño

pero interesante libro recopilatorio de G. Sarmorini *Animales que se drogan* (Barcelona, 2003, Cáñamo).

El descubrimiento del sistema endocanabinoide, así como que las triptaminas y las beta-carbolinas se encuentran presentes en el cuerpo de los humanos y también de algunos mamíferos, desempeñando funciones que resultan cruciales para su buen funcionamiento, ha venido a añadir a todo ello una dimensión extraordinaria y hasta entonces desconocida.

Toda esta predisposición, que podemos considerar como natural o «biológica», a alterar nuestro estado de conciencia, utilizando para ello algunos medios que resultan eficaces, como pueden ser las drogas de origen vegetal, se ha incorporado desde la Prehistoria a nuestros sistemas culturales y ha tenido una importante influencia en la configuración de experiencias de tipo místico y religioso, que luego fueron acaparadas por las élites de turno, deseosas de imponer a los demás su forma de ver y organizar el mundo, así como en la aparición de diversos elementos presentes en los mitos y de todo un repertorio iconográfico como forma de expresión de tales experiencias. Existen numerosos indicios y también pruebas al respecto en la Antigüedad con una amplia dispensión geográfica y temporal, como hemos visto a lo largo de este libro. Pero nada de ello tiene, en definitiva, que ver con la adicción actual al uso recreativo de las drogas.

Bibliografía

Addens, T. J. (1939), The Distribution of Opium. *Cultivation and the Trade in Opium,* II, Haarlem : J. Enschede en Zonen, Londres.

Aguirre Castro, M. (1996), Ambigüedad y otros caracteres en las divinidades remotas de la épica arcaica, *Cuadernos de Filología Clásica,* 6, pp. 143-158.

Akers, B. P. *et al.* (2011), A Prehistoric Mural in Spain Depicting Neurotropic Psilocybe Mushrooms?, *Economic Botany* 65, 2, pp. 121-128.

Akhani, H. y Ghorbani, A. B. (2003), Mandragora turcomanica (Solanaceae) in Iran: a new distribution record for an endangered species, *Systematics and Biodiversity* 1, 2, pp. 177-180.

Alberro, M. (2004), El combate individual en los celtíberos y los pueblos celtas de la Antigua Irlanda, *Hispania antiqua* 29, pp. 237-255.

Albert-Puleo, M. (1978), Mythobotany, pharmacology, and chemistry of thujone-containing plants and derivatives, *Economic Botany* 32, pp. 65-74.

Albright, W. F. (1920), The Goddess of Life and Wisdom, *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 36, 4, pp. 258-294.

Alcina, J. (1989), *Arqueología antropológica,* Akal, Madrid.

Almagro Gorbea, M. (1978), Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro, *Trabajos de Prehistoria* 35, pp. 263-266.

Almagro Gorbea, M. (1997), Lobo y ritos de iniciación en Iberia, en Olmos Romera, R. y Santos Velasco, J. A. (coords.), *Iconografía ibérica. Iconografía Itálica. Propuestas de interpretación y lectura,* Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Prehistoria y Arqueología, Madrid, pp. 103-127.

Almagro Gorbea, M. y Moltó, L. (1992), Saunas en la Hispania prerromana, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 5, pp. 67-102.

Al-Rawi, F. N. H. y George, A. R. (2014), Back to the Cedar Forest: The Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš, *Journal of Couniform Studies,* pp. 69-90.

Altheim, F. (1938), *A History of Roman Religion,* Methuen & Co., Londres.

Alvar Ezquerra, J. (2001), *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano,* Crítica, Barcelona.

Alvar Ezquerra, J. (2009-2010), La construcción del imaginario en la Antigüedad: Las criaturas de la noche, *Arys* 8, pp. 17-34.

Álvarez Munárriz, L. (2014), The neurobiological model of consciousness / El modelo neurobiológico de la conciencia, *Revista de Antropología Iberoamericana* 9, 1, pp. 9-34.

Álvarez Sanchís, J. R. (1993), En busca del verraco perdido. Aportaciones a la escultura zoomorfa de la Edad del Hierro en la Meseta, *Complutum* 4, pp. 157-168.

Álvarez Sanchís, J. R. (2003), *Los señores del ganado: arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia,* Akal, Madrid.

Amandry, P. (1950), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle,* Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, París.

Arata, L. (2004), Nephentes and cannabis in Anciet Greece, *Janus Head* 7, 1, pp. 34-49.
Askitopoulou, H. *et al.* (2002), Archaeological evidence on the use of opium in the Minoan world, en Diz, J. C. *et al.* (eds.), *The history of anesthesia (International Congress Series* 1242), Elsevier Science B.V, Ámsterdam, pp. 23-29.
Askitopoulou, H. *et al.* (2002), Surgical cures under sleep introduction in the Asclepieion of Epidauros, en Diz, J. C. *et al*. (eds.), *The history of anesthesia (International Congress Series* 1242), Elsevier Science B.V, Ámsterdam, pp. 11-17.
Aston, E. (2006), The absence of Chirón, *Classical Quarterly* 56, 2, pp. 349-362.
Balanova, S. *et al*. (1992), First identification of drugs in Egyptian mummies, *Naturwissenschaften* 79, pp. 358-358.
Bankova, V. *et al.* (1999), Polyphenols in Stachys and Betonica Species (Lamiaceae), *Zeitschrift für Naturforschung* 54, pp. 876-880.
Baquedano, I. y Martín Escorza, C. (2008), Sacerdotes vettones: el sol y las estrellas. Un mapa estelar en la necrópolis de La Osera, *Zona arqueológica* 12, *Arqueología Vettona: La meseta occidental en la edad del hierro,* Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, pp. 310-321.
Bär, K. J. *et al.* (2002), Transient activation of a somatosensory area in painful hallucinations shown by fMRI, *NeuroReport* 1, 6, pp. 805-808.
Barnett, L. D. (1928), Yama, Gandharva and Glaucus, *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 4, 4 (1928), pp. 703-716.
Baser, K. H. C. y Demirqakmak, B. (1995), The essential oil of taurus cedar *(Cedrus libania. rich):* recent results, *Chemistry of Natural Compounds* 31, 1, pp. 16-20.
Bastide, R. (2003), *Le rêve, la transe et la folie,* Éditions du Seuil, París.
Bazopoulou-Kyrkanidou, E. (2001), Chimeric creatures in Greek mythology and reflections in science, *American journal of medical genetics* 100, pp. 66-80.
Becerra Romero, D. (2006), Las formas habituales de consumir drogas en la Antigüedad a partir de la obra de Porfirio «De abstinentia», *Faventia* 28, pp. 67-68.
Bedrosian, R. (2000), *Soma among the Armenians,* disponible online en <https://archive.org/details/SomaAmongTheArmenians_661/page/n0> [Consultado 1/08/2018].
Belardi, W. (1996), Droga sacra nell'Europa preistorica, en Acquaro, E. (ed.), *Alle soglie della classicità. Il mediterraneo tra tradizione e inovazione. Studi in honore de Sabatino Moscati,* vol. 3, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma, pp. 1063-1087.
Bennett, C. (2016), *Cannabis in Ancient Greece,* disponible online en <https://www.cannabisculture.com/content/2016/08/15/cannabis-in-ancient-greece/> [Consultado 1/08/2018].
Bennett, C. *et al.* (2016), *Sex, Drugs, Violence and the Bible,* Forbidden Fruit Publishing Company, British Columbia.
Bennett, C. y McQueen, N. (2013), Cannabis and the Hebrew Bible, en Rush, J. (ed.), *Entheogens and the development of culture: The anthropology and neurobiology of ecstatic experience,* North Atlantic Books, Berkeley, California, pp. 51-83.
Berard, M. (1994), The Roman and the foreign: the cult of the «Great Mother» in Imperial Rome, en Thomas, N. y Humphrey, C. (eds.), *Shamanism, History, and the State,* University Press, Michigan.
Berlant, S. L. (2009), The Mysterious Ekron Goddess Revisited, *Journal of the Ancient Near Eastern Society,* pp. 15-21.
Bertol, E. *et al.* (2004), Nymphaea cults in ancient Egypt and the New World: a lesson in empirical pharmacology, *Journal of the Royal Society of Medicine* 97, pp. 84-85.

Beyer, D. (1990), Jardins sacrés de Emar au Bronze Récent, *Ktema* 15, pp. 123-131.
Bilic, T. (2007), A Note on the Celestial Orientation: Was Gilgamesh guided to the Cedar Forest by the Pléyades?, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* 3, 40, pp. 11-14.
Black, J. A. *et al.* (1998-2006), A hymn to Ninkasi (Ninkasi A), *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature,* Faculty of Oriental Studies, Oxford, disponible online en <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.4.23.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c4231.45#c4231.45> [Consultado 1/09/2018].
Blázquez Martínez, J. M. (2007), Últimas aportaciones a la presencia de fenicios y cartagineses en Occidente, *Gerión* 25, 2, 2007, pp. 9-73.
Bleeker, C. J. (1973), *Hathor and Thoth: two key figures of the Ancient Egyptian Religion,* Brill, Leiden.
Blom, J. D. (2014), When doctors cry wolf: a systematic review of the literature on clinical lycanthropy, *History of Psychiatry* 25, 1, pp. 87-102.
Bonnaud, C. (2002), Vettonia Antiqua: Les limites ethniques et administratives d'un peuple de l'ouest de la meseta dans l'antiquité, *Studia historica. Historia antigua* 20, pp. 171-199.
Bottéro, J. (1998), *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir,* Akal, Madrid.
Bottéro, J. y Kramer, S. N. (2004), *Cuando los dioses hacían de hombres,* Akal, Madrid.
Bradley, R. (1989), Deaths and entrances: a contextual analysis of megalithic art, *Current Anthropology* 30, pp. 68-75.
Bremmer, J. N. (2012), Greek Demons of the Wilderness: the case of the Centaurs, en Feldt, L. (ed.), *Wilderness in Mythology and Religion,* De Gruyter, Berlín y Nueva York, pp. 25-53.
Bressloff, P. C. (2002), What geometric visual hallucinations tell us about the visual cortex, *Neural Computation* 14, pp. 473-491.
Brown, J. P. (1965), Kothar, Kinyras, and Kythereia, *Journal of Semitic Studies* 10, 2, pp.197-219.
Brown, J. B. y Lupu, M. (2014), Sacred Plants and the Gnostic Church: Speculations on Entheogen-Use in Early Christian Ritual, *Journal of Ancient History* 2, 1, pp. 64-77.
Brussel, D. E. (2005), Medicinal Plants of Mt. Pelion, Greece, *Economic Botany* 58, 1, pp. 174-202.
Budge, E. A. W. (1978), *Herb-Doctors and Physicians in the Ancient World: The Divine Origen of the Herbalist,* Ares Publishers, Chicago.
Bueno, P. *et al.* (2005), Ritual Campaniforme, Ritual Colectivo: La necrópolis de cuevas artificiales del Valle de Las Higueras, Huecas, Toledo, *Trabajos de Prehistoria* 62, 2, pp. 67-90.
Buhl, M. L. (1947), The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, *Journal of Near Eastern Studies* 6, 2, pp. 80-97.
Burkert, W. (1982), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* University of California Press, Berkeley.
Burkert, W. (1983), *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles.
Butterworth, E. A. S. (1966), *Some traces of the pre-Olympian world in Greek literature and myth,* De Gruyter, Berlín.
Butterworth, E. A. S. (1970), *The tree at the navel of the earth,* De Gruyter, Berlín.
Buttery, R. G. *et al.* (1974), California bay oil. I. Constituents, odor properties, *Journal of Agricultural and Food Chemistry* 22, pp. 773-777.
Buxó, R. (1993), *Des semences et des fruits. Cueillette et agriculture en France et en Espagne Méditerranéennes du Néolithique à l'Âge du Fer,* Tesis doctoral, Université de Montpellier II, Montpellier.

Caldas, L. Q. y Caldas, M. J. (2008), The laurel leaves toxicity may also be responsible for the trance of the Delphic Pythia, *Abstracts of the 45th Congress of the European Societies of Toxicology, 5-8 October 2008, Rhodes, Greece (Toxicology Letters Suppl.* 180, 1), pp. 231-232.
Calderón Dorda, E. A. (2006), Adivinos y arte adivinatoria en Eurípides, *Prometheus: Rivista quadrimestrale di studi classici* 32, 2, pp. 121-147.
Calvo Martínez, J. L. y Sánchez Romero, M. D. (1987), *Textos de magia en papiros griegos,* Gredos, Madrid.
Camilla, G. y Gosso, F. (2007), *Allucinogeni e cristianesimo: Evidenze nell'arte sacra,* Cooperativa Colibri, Milán.
Cardete del Olmo, M. C. (2006), El sacrificio humano: víctimas en el Monte Liceo, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones,* pp. 93-115.
Cardini, F. (1982), *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval,* Edicions 62, Barcelona.
Caro Baroja, J. (1973), *Las brujas y su mundo,* Alianza Editorial, Madrid.
Carr, S. (1995), *Entoptic phenomena,* disponible online en <http://www.oubliette.org.uk/Intro.html> [Consultado 1/07/2018].
Cassin, E. (1968), *La Splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne,* Mouton, París y La Haya.
Chandler, R. F. *et al.* (1982), Ethnobotany and Phytochemistry of Yarrow, *Achillea millefolium, Compositae, Economic Botany* 36, 2, pp. 203-223.
Chaney, W. R. y Basbous, M. (1978), The Cedars of Lebanon: Witnesses of History, *Economic Botany* 32, 2 pp. 118-123.
Chappel, M. (2006), Delphi and the Homeric Hymn to Apollo, *Classical Quarterly* 56, 2, pp. 331-348.
Cleversley, K. (2012), *Entoptic Imagery and Altered States of Consciousness, Entheology,* disponible online en <http://entheology.com/research/entoptic-imagery-and-altered-states-of-consciousness/> [Consultado 1/07/2018].
Collard, D. (2011), *Altered states of consciousness and ritual in late Bronze Age Cyprus,* Tesis doctoral, University of Nottingham, Nottingham.
Contenau, G. (1939), Drogues de Canaan, d'amurru et jardins botaniques, en Cumont, F. *et al*. (eds.), *Mélanges Syriens offerts à René Dussaud,* vol. 1, P. Geuthner, París, pp. 11-14.
Contenau, G. (1940), *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens,* Payot, París.
Counsell, D. J. (2008), Intoxicants in ancient Egypt? opium, nymphea, coca and tobacco, en David, R (ed.), *Egyptian Mummies and Modern Science,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 195-215.
Crespo, E. (1978), *Plantas venenosas útiles,* Gran Enciclopedia vasca, Bilbao.
Crowley, M. (1996), When the Gods drank urine. A Tibetan myth may help solve the riddle of soma, sacred drug of ancient India, *Fortean Studies* 3, disponible online en <https://erowid.org/plants/amanitas/amanitas_writings1.shtml> [Consultado 1/08/2018].
Curado, J. M. y Curado, A. L. (2005), *O Cavalo e a jovem rapariga* (Conferência apresentada no Colóquio de Estudos Clássicos, «A Antiguidade Clássica e Nós: Herança e Identidade Cultural», 13 e 14 de Outubro de 2005), disponible online en <http://hdl.handle.net/1822/6772> [Consultado 1/09/2018].
Cvetkovic, D. y Cosic, I. (2011), *States of Consciousness,* Springer, Londres.
Daremberg, C. V. y Saglio, E. (1904), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Tome troisième, deuxième partie, L-M,* Hachette, París.
De Felice, Ph. (1975), *Venenos sagrados. Embriaguez divina,* Felmar, Madrid.

De Boer, J. Z. *et al.* (2001), New evidence for the geological origins of the ancient Delphic oracle (Greece), *Geology* 29, 8, pp. 707-710.

Deforge, B. (1983), Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes, en Jouan, F. (ed.), *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin. Travaux et Mémoires. Actes du Colloque de Chantilly 1er-2 mai 1980,* Les Belles Lettres, París, pp. 21-39.

De Hoz, J. (2006), Algunos aspectos de los cultos griegos en Occidente, en Valverde Sánchez, M. *et al.* (coords.), *Koinòs Lógos: Homenaje al profesor José García López,* Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, pp. 439-452.

De Villiers, G. (2010), The origin of prophetism in the Ancient Near East, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66, pp. 359-364.

Delatte, A. (1938), *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques,* Droz, París.

Delay, J. y Pichot, P. (1977), *Manual de psicología,* Toray-Masson, Barcelona.

Delcor, M. (1979): Le personnel du temple d'Astarté à Kition d'après une tablette phénicienne (CIS 86 A et B), *Ugarit-Forschungen* 11, pp. 147-164.

Derakhshani, J. (1983), Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrtausends V. Chr., *Iran and the Caucasus* 2, 1, pp. 24-37.

Dickson, J. H. (1978), Bronze Age Mead, *Antiquity* 52, pp. 108-113.

Dickson, K. (2007), The Jeweled Trees: Alterity in Gilgamesh, *Comparative Literature* 59, 3, pp. 193-208.

Díez de Velasco, F. (1992), Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación, en Olmos, R. (ed.), *Teseo y la Copa de Aison (Anejos de Archivo Español de Arqueología* 12), Madrid, pp. 79-110.

Díez de Velasco, F. (1995), *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua,* Trotta, Valladolid.

Dikov, N. N. (1979), *Drevnie kul'tury Severo-Vostochnoi Azii,* Aziia na styke s Amerikoi v drevnosti, Nauka, Moscú.

Dobroruka, V. (2005), Chemically-Induced Visions in the Fourth Book of Ezra in Light of Comparative Persian Material, *Jewish Studies Quarterly* 12, pp. 1-26.

Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Dodds, E. R. (1980), *Los griegos y lo irracional,* Alianza Editorial, Madrid.

Domínguez Monedero, A. J. (2008), Los vettones en los textos clásicos, *Zona arqueológica 12 (Arqueología Vettona: La meseta occidental en la edad del hierro),* pp. 364-379.

Donovan, F. (1971), *Historia de la brujería,* Alianza Editorial, Madrid.

Dowson, T. A. (1988), Revelations of religious reality: the individual in San rock art, *World Archaeology* 20, pp. 116-125.

Dronfield, J. (1995), Migraine, Ligth and Hallucinogens: The Neurocogtinive basis of Irish Megalithic Art, *Oxford Journal of Archaeology* 14, 3 pp. 261-275.

Duchesne Guillemin, G. (1973), La religión del antiguo Irán, en Bleeker, J. y Widengren, C. (eds.), *Historia Religionum: manual de Historia de las religiones, vol. 1: religiones del pasado,* Ediciones Cristiandad, Madrid.

Dumézil, G. (1939), *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative,* Leroux, París.

Dumézil, G. (1940), *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté,* Presses universitaires de France, París.

Dussaud, R. (1947), Astarté, Pontos et Ba'al, *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (CRAIBL* 1947), pp. 201-224.
Eliade, M. (1960), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* Fondo de Cultura Económica, México.
Eliade, M. (1968), *Mito y realidad,* Ediciones Guadarrama, Madrid.
Eliade, M. (1978), *A History of Religious Ideas, vol. I: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries,* University of Chicago Press, Chicago.
Eliade, M. (1982), *A History of Religious Ideas, vol. II: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity,* University of Chicago Press, Chicago.
Eliade, M. (1985), *El mito del eterno retorno,* Planeta DeAgostini, Barcelona.
Emboden, W. A. (1978), The Sacred Narcotic Lily of the Nile: Nymphaea caerulea, *Ecomomic Botany* 32, 4, pp. 395-407.
Emboden, W. A. (1981), Transcultural Use of Narcotic Water Lilies in Ancient Egyptian and Mayan Drug Ritual, *Journal of Ethnopharmacology* 3, pp. 39-83.
Escera, C. (2004), Aproximación histórica y conceptual a la Neurociencia Cognitiva, *Cognitiva* 16, 2, pp. 1-21.
Escohotado, A. (1989), *Historia General de las Drogas,* Alianza Editorial, Madrid.
Esztári, R. y Vér, A. (2015), The Voices of Ištar: Prophetesses and Female Ecstatics in the Neo-Assyrian Empire, en Xeravits, G. (ed.), *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments,* De Gruyter, Berlín, pp. 3-39.
Etiope G. *et al.* (2006), The geological links of the ancient Delphic Oracle (Greece): A reappraisal of natural gas occurrence an origin, *Geology* 34, 10, pp. 821-824.
Evans, A. J. (1930), *The palace of Minos, vol. III: The great transitional age in the northern and eastern sections of the Palace: the most brilliant record of Minoan art and the evidences of an advanced religion,* MacMillan, Londres.
Ferriès, M. C. (2008), Les Lupercales, rite urbain et fête populaire: les avatars d'une célébration séculaire, en Bertrand, G. y Taddei, I. (eds.), *Le Destin des Rituels. Faire corps dans l'espace urbain,* École Française de Rome, Roma, pp. 21-40.
Flannery, K. V. (1972), *La evolución cultural de las civilizaciones,* Anagrama, Barcelona.
Flattery, D. S. y Schwartz, M. (1989), *Haoma and Harmaline. The botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen «soma» and its legacy in religion, language, and Middle Eastern folklore* (University of California Publications: Near Eastern Studies 21), University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
Fleisher, A. y Fleisher, Z. (1994), The fragrance of Biblical Mandrake, *The Economic Botany* 48, 3, pp. 243-251.
Forbes, R. J. (1964), *Studies on Ancient Technology,* vol. 8, Brill, Leiden.
Foster, J. y Lehoux, D. (2007), The delphic oracle and the ethylene intoxication hypothesis, *Clinical Toxicology* 45, 1, pp. 85-89.
Franklin, J. C. (2016), *Kinyras: The Divine Lyre* (Hellenic Studies Series 70), Center for Hellenic Studies, Washington, D. C.
Friese, W. (2007), The dead lover. Adonis in cult and architecture. From the Levant to Cyprus and Rome, en McCarthy, A. y McCarthy, A., *Proceedings of the Postgraduate Cypriot Archaeology Conference (POCA), 2006,* Edinburgh University Press, pp. 232-245.
Furst, P. T. (1972), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens. Prospect Heights,* Waveland, Illinois.
Furst, P. T. (1976), *Alucinógenos y cultura,* Fondo de Cultura Económica, México.

Gabra, S. (1956), Papaver Species and Opium through the Ages, *Bulletin de l'Institut d'Égypte (session 1954-1955)* 37, 1, pp. 39-56.
Gallini, C. (1963), Katapontismos, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 34, pp. 61-90.
García Arroyo, M. P. (2016), *Alucinaciones sagradas. Drogas y éxtasis en el universo religioso greco-romano,* Signifer, Madrid.
García Cordero, M. (1977), *La Biblia y legado del Antiguo Oriente,* Editorial Católica, Madrid.
García y Bellido, M. P. (1987), Altares y oráculos semitas en Occidente. Melkart y Tanit, *Rivista di Studi Fenici* 15, 2, pp. 145-149.
Gaster, T. H. (1946), A Canaanite Ritual Drama: The Spring Festival at Ugarit, *Journal of the American Oriental Society* 66, 1, pp. 49-76.
George, A. R. (2003), *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts,* Penguin, Londres.
Gernet, L. (1980), *Antropología de la Grecia antigua,* Taurus, Madrid.
Gnoli, G. (1985), De Zoroastre à Mani: quatre leçons au Collège de France, *Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle* 11, C. Klincksieck, París.
Godbey, A. E. (1930), Incense and Poison ordeals in the Ancient Orient, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46, 4, pp. 217-238.
Goetze, A. (1968-1969), An old prayer of the divination priest, *Journal of Classic Studies* 22, pp. 25-29.
González Alcalde, J. (2002), *Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo Ibérico,* Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
González Alcalde, J. (2006), Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas, *Quaderns de Prehistòria i arqueología de Castelló* 25, pp. 249-269.
González Celdrán, J. A. (2002), *Hombres, dioses y hongos. Hacia una visión etnobotánica del mito,* Edaf, Madrid-México.
González Celdrán, J. A. y Ruck, C. A. P. (2002), Daturas of the Virgin, *Entheos* 2, pp. 49-74.
González García, F. J. (1995), Los pretendientes de Helena: juramentos, sacrificios y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo, *Polis* 7, pp. 145-185.
Goodman, F. (1986), Body Posture and the religious altered states of consciousness: an experimental investigation, *The Journal of Humanistic Psychology* 26, 3, pp. 81-118.
Goodman, F. (1988), Posiciones del trance chamánico, en Doore, G. (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal,* Kairós, Barcelona.
Goodman, F. (1990), *Where the Spirits ride the Wind: Trance Journey and other Ecstatic Experiences,* Indiana University Press, Bloomington.
Graf, F. (1988), Orpheus: a poet among men, en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology,* Routledge, Londres, pp. 80-106.
Graf, F. (2009), Apollo, Possession, and Prophecy, en Athannassaki, L. *et al.* (eds.), *Apolline Politics and Poetics. International Symposium,* pp. 587-605.
Graillot, M. (1912), *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain,* Fontemoing, París.
Grande del Brío, R. (1985), *El lobo ibérico. Biología y mitología,* Hermann Blume, Madrid.
Graves, R. (1955), *Greek Myths,* Cassell, Londres *[Los mitos griegos,* trad. cast. de L. Echávarri, Alianza Editorial, Madrid].
Graves, R. (1958), *What Food the Centaurs Ate,* Cassell & Co, Londres.
Graves, R. (1980-1984a), *Los dos nacimientos de Dionisio,* Seix Barral, Barcelona.

Graves, R. (1984b), *Mushroom and Religion,* disponible online en <http://www.math.uci.edu/~vbaranov/nicetexts/eng/mushrooms.html> [Consultado 1/10/2018].
Graves, R. (1994), *La comida de los centauros y otros ensayos,* Alianza Editorial, Madrid.
Graves, R. (2007), El Paraíso Universal, *Desde el Jardín de Freud* 7, pp. 259-266.
Green, J. T. (1998), Near-Death Experiences, Shamanism and the Scientific Method, *Journal of Near-Death Studies* 16, 3 pp. 205-222.
Green, J. T. (2001), The Near-Death Experience as a Shamanic Initiation: A Case Study, *Journal of Near-Death Studies* 19, 4, pp. 209-225.
Green, J. T. (2011), Posesión y pneuma: la naturaleza esencial del Oráculo Délfico, *Anales de historia antigua, medieval y moderna* 43, pp. 9-26.
Gribomont, A. (2004), La pivoine dans les herbiers astrologiques grecs. Entre magie et médecine, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 74, pp. 5-60.
Grimal, P. (1997), *Diccionario de Mitología Griega y Romana,* Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
Grof, S. (2000), *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research,* State University of New York Press, Nueva York.
Grof, S. (2009), *El juego cósmico: Exploraciones de las fronteras de la conciencia humana,* Kairós, Barcelona.
Grof, S. (2010), Breve historia de la psicología transpersonal, *Journal of transpersonal research* 2, pp. 125-136.
Guerra Doce, E. (2006a), Sobre la función y el significado de la cerámica campaniforme a la luz de los análisis de contenidos, *Trabajos de Prehistoria* 63, 1, pp. 69-84.
Guerra Doce, E. (2006b), *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa,* Bellaterra, Barcelona.
Guerrero, V. (2007), *Prehistoria de las Islas Baleares. Registro Arqueológico y Evolución Social Antes de la Edad del Hierro / Prehistory of the Balearic Islands. Archeological Record and Social Evolution before the Iron Age* (British Archaeological Reports I.S.), Oxford.
Háznagy-Radnai, E. *et al.* (2007), TLC and GC analysis of the essential oils of Stachys species, *JPC –Journal of Planar Chromatography– Modern TLC* 20, 3, pp. 189-196.
Hägg, R. (1983), Epiphany in Minoan Ritual, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30, pp. 184-185.
Hajicek-Dobberstein, S. (1995), Soma siddhas and alchemical enlightenment: psychedelic mushrooms in Buddhist tradition, *Journal of Ethnopharmacology* 48, 2, pp. 99-118.
Hamayon, R. (1995), Pour en finir avec la «transe» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme, *Études mongoles et sibériennes* 26, pp. 155-190.
Hansman, J. (1976), Gilgamesh, Humbaba and the Land of The Erin-Trees, *Iraq* 38, pp. 23-35.
Harer, W. B. (1985), Pharmacological and Biological Properties of the Egyptian Lotus, *Journal of the American Research Center in Egypt* 22, pp. 49-54.
Harissis, H. V. (2014), A bittersweet story: The true nature of the laurel of the oracle of Delphi, *Perspectives in Biology and Medicine* 57, 3, pp. 351-360.
Harner, M. J. (1976), *Alucinógenos y chamanismo,* Ediciones Guadarrama, Madrid.
Harner, M. J. (1987), *La senda del chamán,* Swan, Madrid.
Harris, M. (1990), *Antropología cultural,* Alianza Editorial, Madrid.
Harrison, J. E. (1928), *Myths of Greece and Rome,* Doubleday, Doran & Co., Nueva York.
Hell, B. (1999), *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre,* Flammarion, París.
Hernández de la Fuente, D. (2014), *Vidas de Pitágoras,* Atalanta, Girona.

Hernández de la Fuente, D. (2017), *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: Mito y misterio,* Ariel, Madrid.
Hernandez de la Fuente, D. (2019), *Oráculos griegos,* Alianza Editorial, Madrid.
Herrmann, C. (1964), *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine,* Latomus, Bruselas.
Hesse, E. (1946), *Narcotics and Drug Addiction,* Philosophical Library, Nueva York.
Heusch, L. (2006), *La transe,* Éditions Complexe, Bruselas.
Hidalgo de la Vega, M. J. (2007), Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en las Metamorfosis de Apuleyo de Madaura, *Studia Historica* 25, pp. 373-396.
Hill, D. R. y Persinguer, M. A. (2003), Aplication of Transcerebral weak (1 micro T) complex magnetic fileds and Mystical Experiences: are they generated by fiel-induced dimethyltryptamine release from the pineal organ?, *Perceptual and Motor Skills* 97, pp. 1049-1050.
Hodges, H. J. (2000), *The Mystery of Manna: The Psychedelic Sacrament of the Bible Rochester, VT: Park Street Press, 2000,* Society of Biblical Literature, disponible online en <https://www.bookreviews.org/pdf/879_608.pdf> [Consultado 1/11/2018].
Hoffman, M. (2006), *Wasson and Allegro on the Tree of Knowledge as Amanita,* disponible online en <http://www.egodeath.com/WassonEdenTree.htm#_Toc135889197> [Consultado 01/11/18].
Hohwy, J. (2009), The neural correlates of consciousness: New experimental approaches needed?, *Consciousness and Cognition* 18, pp. 428-438.
Holland, L. B. (1933), The Mantic Mechanism at Delphi, *American Journal of Archaeology* 37, 2, pp. 201-214.
Hopkins, C. (1934), Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story, *American Journal of Archaeology* 38, pp. 341-358.
Howald, E. y Sigerist, H. E. (1927), *Antonii Musae De herba vettonica liber: Pseudoapulei Herbarius; Anonymi De taxone liber; Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus... (Corpus Medicorum Latinarum* IV), Teubner, Leipzig-Berlín.
Hunter, D. E. y Whitten, Ph. (dir.) (1981), *Enciclopedia de Antropología,* Ediciones Bellaterra, Barcelona.
Iijima, M. *et al.* (2009), Effects of Incense on Brain Function: Evaluation Using Electroencephalograms and Event-Related Potentials, *Neuropsychobiology* 59, 2, pp. 80-86.
Irvin, J. R. (2008), The Holy Mushroom: Evidence of Mushrooms in Judeo-Christianity. A critical re-evaluation of the schism between John M. Allegro and R. Gordon Wasson over the theory on the entheogenic origins of Christianity presented in The Sacred Mushroom and the Cross, *Anthropology of Consciousness* 21, 1, pp. 106-108.
Izquierdo, M. I. (1997), *Pilares-estela ibéricos. Estudio de un tipo de monumento funerario aristocrático,* Tesis doctoral, Universitat de Valencia = (2000), *Monumentos funerarios ibéricos: los pilares-estela. Serie de Trabajos Varios,* 98, Servicio de Investigación Prehistórica, Diputación Provincial de Valencia, Valencia.
James, W. (1890), *The principles of Psychology,* Henry Holt and Company, Nueva York.
Jansen, K. L. R. (1997), The Ketamine Model of the Near-Death Experience: A Central Role for the N-Methyl-D-Aspartate Receptor, *Journal of Near Death Studies* 16, 1, pp. 5-26.
Jarus, O. (2014), Drug References Found on Walls of Ancient Egyptian School, *Live Science,* accesible en internet: https://www.livescience.com/43265-ancient-school-discovered-in-egypt.html.
Jaynes, J. (2000), *The origin of Consciousness in the Bicameral Mind,* Mariner Books, Boston-Nueva York.

Jeanmarie, H. (1939), *Couroi et Courètes,* Bibliothèque Universitaire, Lille.
Jiménez Flores, A. M. (2001), Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y *puellae Gaditanae, Habis* 32, pp. 11-29.
Jiménez Flores, A. M. (2006), La mano de Eva: las mujeres en el culto fenicio-púnico, en Carrasco, J. L. y Ferrer Albelda, E. (coords.), *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad,* Escacena, pp. 83-102
Joffe, A. H. (1998), Alcohol and its Alternatives. Symbol and substance in ancient western Asia, *Current Anthropology* 39, pp. 297-322.
Jones, W. (1794), *Institutes of Hindu law: or, the ordinances of Menu, according to the gloss of Cullúca. Comprising the Indian system of duties, religious and civil,* W. H. & Co., Londres.
Jordán Montés, J. F. (1998), Diosas de las montañas, espíritus tutelares, seres con máscaras vegetales y chamanes sobre árboles en el arte rupestre levantino español, *Zephyrus* 51, pp. 111-136.
Jourdan, J. P. (1994), Near-Death Experiences and Trasncendental Experiences. Neurophysiological correlates and hypotheses, *Journal of Near Death Studies* 12, 3, pp. 177-200.
Juan-Tresserras, J. (2002), Estudi dels residus orgànics per a la identificació de possibles ritus i ofrenes, en Pons, E. (ed.), *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'epoca ibèrica (Excavacions 1990/1998),* Museu d'Arqueologia de Catalunya, Girona, pp. 548-556.
Jünger, E. (1970), *Annäherungen: Drogen und Rausch,* Keltt-Cotta, Stuttgart [ed. cast.: *Acercamientos. Drogas y ebriedad* Tusquets Editores, Barcelona].
Kakar, S. (1982), *Shamans, Mystics, and Doctors: a psychological inquiry into India and its healing traditions,* Knopf, Nueva York.
Kamal, H. (1965), *A Dictionary of Pharaonic Medicine,* National Publishing House, El Cairo.
Karageorghis, V. (1976), A Twelfth-century BC Opium Pipe froh Kition, *Antiquity* 50, pp. 125-129.
Karitz, K. (1971), Schamanistiches im Gilgamesh-Epos, en Unger, E. y Lurker, M. (eds.), *Beiträge zur Geschichte des Alten Orients (In memoriam Eckhard Unger),* Koerner, Baden-Baden.
Kerényi, K. (1987), *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter,* Routledge, Londres [ed. cast.: *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija,* Ediciones Siruela, Madrid].
Kharitidi, O. (1999), *El círculo de los Chamanes. Testimonio personal de una psiquiatra soviética,* Ediciones Urano, Madrid.
Khlopin, I. N. (1980), *Mandragora turcomanica* in der Geschichte der Orientalvolker, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11, pp. 223-231.
Kirchner, H. (1952), Ein ArchaÅNologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, *Anthropos* 47, pp. 244-286.
Knipe, D. M. (1967), The Heroic Theft: Myths from Ṛgveda IV and the Ancient near East, *History of Religions* 6, 4, pp. 328-360.
Koemoth, P. (1988), Isis, les arbres et la mandragore d'après un manuscrit illustré du XV siècle, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 29, pp. 145-162.
Krippner, S. (1990), Estados alterados de conciencia, en White, J., *La experiencia mística,* Kairós, Buenos Aires, pp. 23-37.
Kriticos, P. G. (1960), Der Mohn, das Opium und ihr Gebrauch im Spätminoicum III. Bemerkungen zu dem gefundenem Idol der minoischen Gottheit des Mohns, *Praktika tes Akademias Athenon* 35, 1, pp. 54-73.
Kritikos, P. G. y Papadaki, S. P. (1967), The History of the Poppy and of Opium and Their Expansion in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area, *Bulletin on Narcotics* 19, pp. 17-38.
Kuenen, A. (1877), *The Prophets and Prophecy in Israel,* Philo Press, Ámsterdam.

Kvavadze, E. *et al*. (2007), The first find in southern Georgia of fossil honey from the Bronze Age, based on palynological data, *Vegetation History and Archaeobotany* 16, pp. 399-404.
La Barre, R. W. (1970), *The Ghost Dance: The Origins of Religion,* Doubleday, Doran Doran & Co., Nueva York.
Labat, R. (1950), La pharmacopée au service de la piété, *Semitica* 3, pp. 5-17.
Lamborn Wilson, P. (2001), *Ploughing the Clouds: The Search for Irish Soma,* City Lights Books, San Francisco, 1999.
Lamborn Wilson, P. (2017), Irish Soma, disponible online en <«Irish Soma»?: http://www.lycaeum.org//~lux/features/irshsoma.htm> [Consultado 01/08/18].
Lara Peinado, F. (2007), «Poema de Gilgamesh: un viaje fallido a la inmortalidad», *Antiqua. Jornadas sobre la Antigüedad,* pp. 1-14, disponible online en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/poema_gilgamesh_eu.php> [Consultado 1/11/2018].
Larson, J. (1997), Handmaidens of Artemis?, *The Classical Journal* 92, 3, pp. 249-257.
Laws, G. (1976), The Cedar of Lebanon, *Garden History* 4, 1, pp. 54-56.
Lazzeroni, R. (1988), Il nettare e l'ambrosia: su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte, *Studi e Saggi Linguistici* 28, pp. 177-199.
Leca, A. P. (1986), *La medicina egizia al tempo di Faraoni,* Ciba-Geigy, Turín.
Lehoux, D. (2007), Drugs and the Delphic Oracle, *Classical World* 101, 1, pp. 41-56.
Leland, Ch. G. (1892), *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition,* T. F. Unwin, Londres.
Leonti, M. y Casu, L. (2014), Soma, food of the immortals according to the Bower Manuscript (Kashmir, 6th century AD), *Journal of ethnopharmacology* 155, 1, pp. 373-386.
Lewis-Williams, J. D. (1991), Wrestling with Analogy: A Methodological Dilemma in Upper Paleolitic Art Research, *Proceedings of the Prehistoric Society* 57, 1, pp. 149-162.
Lewis-Williams, J. D. y Dawson, T. A. (1988), The sings of all times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art, *Current Anthropology,* 19, pp. 201-245.
Lewis-Williams, J. D. y Pearce, D. (2005), *Inside the Neolithic mind: Consciousness, cosmos and the realm of the gods,* Thames & Hudson, Londres y Nueva York
Lincoln, B. (1975), Homeric Lyssa: Wolfish Rage, *Indogermanische Forschungen* 80, pp. 98-105.
Ling, T. (1972), *Las grandes religiones de Oriente y Occidente, Vol. 1,* Istmo, Madrid.
Littleton, C. S. (1986), The pneuma Enthousiastikon: on the possibility of hallucinogenic «vapors» at Delphi and Dodona, *Ethos* 14, pp. 76-91.
Liverani, M. (1987), La estructura política, en Moscati, S. (dir.), *El Alba de la Civilización. I: Sociedad, economía y pensamiento en el Próximo Oriente Antiguo,* Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 291-430.
Long, D. J. *et al.* (2000), The Use of Henbane (Hyoscyamus niger L.) as a Hallucinogen at Neolithic «Ritual» Sites, *Antiquity* 74, pp. 49-53.
López Pardo, F. (2010), Los banquetes de los etíopes del Xion y los fenicios de Kérne-Mogador, en Ferjaoui, A., *Carthage et les Autochtones de son empire au temps de Zama. Hommâge M. Fantar (Siliana-Tunis, 2004),* Institut du Patrimoine, Túnez.
López Sáez, J. A. y Guerra Doce, E. (2006), El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la prehistoria de la Península Ibérica. Una aproximación etnobotánica y fitoquímica a la interpretación de la evidencia, *Complutum* 17, pp. 7-24.
Lozano, F. (2008), Los devoradores de hombres: El culto a Zeus Liceo y la licantropía en Arcadia, en Ferrer Albelda, E. *et al.* (eds.), *De Dioses y Bestias. Animales y Religión en el Mundo Antiguo (Anejos de la Revista Spal 11),* Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 83-96.

Mainoldi, C. (1984), L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon, *Ophrys,* París, pp. 22-28.
Manniche, L. (1989), *An Ancient Egyptian Herbal,* British Museum Press, Londres.
Marco Simón, F. (2008), El horizonte simbólico: dioses y espacios de culto, *Zona arqueológica 12* Arqueología Vettona: La meseta occidental en la edad del hierro, Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, pp. 276-289.
Marinatos, N. (2000), *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion,* Routledge, Londres.
Marinval, P. (1988), *Cueillette, Agriculture et Alimentattion végétale de l'Épipaleollihique jusqu'au 2ème Âge du Fer en France méridionale: Apports palethnographi-ques de la Carpologie,* Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
Marlasca, R. (2000), Tanit en las estrellas, en González, A. *et al.* (eds.), *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material (Estudios Orientales,* 5-6), Murcia, pp. 119-132.
Martínez Saura, F. (1995), La farmacoterapia en Celso y Escribonio Largo, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua 8,* pp. 439-374.
Masri, R. (1995), The Cedar of Lebanon: Culture, History, and Ecology, *The Cedars of Lebanon: Significance, Awareness and Management of the Cedrus Libani in Lebanon,* disponible online en <http://almashriq.hiof.no/lebanon/300/360/363/363.7/transcripthtml#s3> [Consultado 1/08/2018].
Mata García, G. (2011), Historia de las alucinaciones en la Antigüedad, *Gallaecia* 30, pp. 211-222.
Matamala, J. C. y Tresserras, J.(2003), *Consumo de alcohol y substancias enteógenas en el Neolítico peninsular: un estado de la cuestión,* Comunicación presentada en el III Congreso del Neolítico en la Península Ibérica (Santander, 5 al 8 de octubre del 2003).
Maurizio, L. (1995), Anthropology and Spirit possession: a reconsideration of the Pythia's role at Delphi, *Journal of Hellenic Studies* 115, pp. 69-86.
Mazzarelli, A. (2006), *Lecciones de psicología anormal y patológica,* Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago.
McCall, G. S. (2007), Add shamans and stir? Critical review of the shamanism model of forager rock art production, *Journal of Anthropological Archaeology* 26, pp. 224-233.
McDonald, A. (2002), Botanical determination of the Middle eastern tree of life, *Economic Botany* 56, 2, pp. 127.
McDonald, A. (2005), A Botanical Perspective on the Identity of Soma (Nelumbo Nucifera Gaertn) Based on Scriptural and Iconographic Records, *Economic Botany* 58, 1, pp. 147-173.
McGovern, P. E. (2003), *Ancient Wine. The search for the origins of viniculture,* University Press, Princeton.
McGovern, P. E. (2009), *Uncorking the past: the quest for wine, beer, and other alcoholic beverages,* University of California Press, Berkeley.
Meeks, D. y Favard Meeks, Ch. (1996), *La vida cotidiana de los dioses egipcios,* Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
Méndez López, M. (2007), Estados alterados v/s no-ordinarios de conciencia: un marco transpersonal-integral para comprender la ingesta ceremonial de enteógenos, *Cuadernos de Neuropsicología* 1, 3, pp. 174-371.
Mendoza, C. (1997), *La leyenda de las plantas. Mitos, tradiciones, creencias y teorías relativas a los vegetales,* Ad litteram, Barcelona.
Mercuri, A. M. *et al.* (2002), The long history of Cannabis and its cultivation by Romans in Central Italy (pollen records from Lago Albano and Lago di Nemi), *Vegetation History and Archaeobotany* 11, pp. 263-276.

Merillees, R. S. y Evans, J. (1989), Highs and Lows in the Holy Land Opium in Biblical Times, *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies* 20, pp. 148-154.
Merkur, D. (1999), *The Mystery of Manna: The Psychedelic Sacrament of the Bible,* Park Street Press, Rochester.
Merkur, D. (2001), *The Psychedelic Sacrament,* Park Street Press, Rochester.
Merlin, M. (2003), Psychoactive plant use in the Old World, *Economic Botany* 57, 3, pp. 295-323.
Merrillees, R. S. (1962), Opium Trade in the Bronze Age Levant, *Antiquity* 36, pp. 287-292.
Merrillees, R. S. (1968), *The Cypriote Bronze Age Pottery Found in Egypt (Studies in Mediterranean Archaeology* 18), Lund.
Meuli, K. (1935), Scythica, *Hermes* 70, pp. 137-172.
Michels, A. K. (1953), The topography and interpretation of the Lupercalia, *Transactions of the American Philological Association* 84, pp. 35-59.
Miller, R. A. (1995), *El uso mágico y ritual de las hierbas,* Lasser Press Mexicana, México.
Moe, D. y Oeggl, K. (2014), Palynological evidence of mead: a prehistoric drink dating back to the 3rd millennium B.C., *Vegetation History and Archaeobotany* 23, 5, pp. 515-526.
Moffat, B. (1993), An assessment of residues on the Grooved Ware, en Barclay, G. J. y Russel-White, C. J. (eds.), *Excavations in the ceremonial complex of the fourth to second millennium, BC at Balfarg/Balbirnie, Glenrothes, Fife* (Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 123), Society of Antiquaries of Scotland, Edimburgo, pp. 108-110.
Montoya de Guzmán, I. (2006), *La Biblia y el Cannabis,* Castellarte, Murcia.
Morris, C. y Peatfield, A. (2004), Experiencing ritual: Shamanic elements in Minoan religion, en Wedde, M. (ed.), *Celebrations: anthropological and archaeological approaches to ancient Greek ritual,* Norwegian Institute in Athens, Bergen, pp. 35-59.
Moulinier, L. (1989), La botanique de Hildegarde de Bingen, en Sabbant, F. *et al.* (eds.), *Plantes, mets et mots. Dialogues avec André-Georges Haudricourt (Médiévales* 16-17), pp. 113-129.
Moussaieff, A. *et al.* (2008), Incensole acetate, an incense component, elicits psychoactivity by activating TRPV3 channels in the brain, *The FASEB Journal* 22, pp. 3024-3034.
Muster, W. (1948), Der Schamanismus bei den Etruskern, en Braudestein, W. (ed.), *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft,* Gerold & Co., Viena, pp. 60-77.
Narr, K. (1959), Barënzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas, *Saeculum,* 10, 3, pp. 233-272.
Netzahualcoyotzi-Piedra, C. *et al.* (2009), La marihuana y el sistema endocanabinoide: De sus efectos recreativos a la terapéutica, *Revista Biomédica* 20, 2, pp. 128-153.
Neurtath, J. (2012), Wirikuta y la búsqueda colectiva de visiones, *Suplemento Informativo de La Jornada del Campo* 55, disponible online en <http://www.jornada.com.mx/2012/04/28/cam-wirikuta.html> [Consultado 1/09/2018].
Nielsen, K. (1986), *Incense in Ancient Israel,* Brill, Leiden.
Nilsson, M. P. (1925), *A History of Greek Religion,* The Clarendon Press, Oxford.
Nilsson, M. P. (1950), *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* Glerup, Lund.
Nilsson, M. P. (1956), Les luperques, *Latomus* 15, pp. 133-136.
Nissinen, M. (2003), *Prophets and Prophecy of the Ancient Near East (Writings from the Ancient World* 12), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
Olyan, S. (1987), Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven, *Ugarit-Forschungen* 19, pp. 161-174.

Ortuño Mengual, P. (2015), Fenómenos entópticos, experiencia visionaria y arte chamánico, *ASRI: Arte y sociedad. Revista de investigación* 9, pp. 1-9.

Oster, G. (1970), Phosphenes, *Scientific American* 222, 2, pp. 83-87.

Ott, J. (1996), *Pharmacotheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales,* Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.

Ott, J. (1998), The Delphic Bee: Bees and Toxic Honeys as Pointers to Psychoactive and Other Medicinal Plants, *Economic Botany* 52, 3, pp. 260-266.

Otto, W. F. (1955), The Meaning of Eleusian Mysteries, en Cambell, E. (ed.), *The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks (Bollingen Series* 30, 2), University Press, Princeton, pp. 14-31.

Parker, R. (2000), Greek states and Greek oracles, en Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion,* Oxford University Press, Oxford, pp. 77-108.

Parpola, S. (1993), The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, *Journal of Near Eastern Studies* 52, 3, pp. 161-208.

Pashkevich, G. (1999), New evidence for plant exploitation by the Sythian tribes during the Early Iron Age in Ukraine, *Acta Paleobotánica, suppl*. 2, pp. 597-601.

Patocka, J. (2003), The chemistry, pharmacology, and toxicology of the biologically active constituents of the herb Hypericum perforatum L, *Journal of Applied Biomedicine* 1, pp. 61-70.

Peatfield, A. A. D. y Morris, C. E. (1990), Minoan «sheep-bells»: form and function, *Preliminary results, Proceedings of the sixth international Cretological congress,* Chania, pp. 29-37.

Peebles, C. S. y Kus, S. M. (1977), Some Archaeological Correlates of Ranked Societies, *American Antiquity* 42, 3, pp. 421-448.

Peña Chocarro, L. (1995), *Prehistoric agriculture in southern Spain during the Neolithic and the Bronze Age: the application of ethnographic models,* Tesis Doctoral, University College, Londres.

Perea Yébenes, S. (2011), El kyphi, un perfume ritual, mágico y medicinal en el universo egipcio grecorromano, *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia Antigua (Homenaje al Profesor Federico Lara Peinado),* pp. 349-362.

Picard, G. C. (1959), Pertinax et les prophètes de *Caelestis, Revue d'Histoire des Religions* 155, 1, pp. 41-62.

Piccaluga, G. (1968), *Lycaon. Un tema mitico,* Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Piccardi, L. (2000), Active faulting at Delphi, Greece: Seismotectonic remarks and a hypothesis for the geologic environment of a myth, *Geology* 28, 7, pp. 651-654.

Piccardi, L. *et al.* (2008), Scent of a myth: tectonics, geochemistry and geomythology at Delphi (Greece), *Journal of the Geological Society* 165, pp. 5-18.

Pinto da Silva, A. R. (1988), A paleobotánica ría arqueología portuguesa. Resultados desde 1931 a 1987, en Queiroga, F. *et al.* (eds.), *Actas do Encontró Palaeocologia e Arqueología,* Cámara Municipal de Vila Nova de Famalicáo, pp. 5-49.

Piozzi, F. y Bruno, M. (2009), Diterpenoids in the Essential Oils from the Genus Stachys, *Records of Natural Products* 3, 3, pp. 120-125.

Plaitakis, A. y Duvoisin, R. C. (1983), Homer's moly identified as Galanthus nivalis L.: physiologic antidote to stramonium poisoning, *Clinical neuropharmacology* 6, 1, pp. 1-5.

Pons E. *et al.* (1998), El yacimiento ibérico de Mas Castellá de Pontós (Girona). Análisis de algunas piezas significativas, en Aranegui Gascó, C., *Los iberos, príncipes de Occidente. Las estructuras de poder (Saguntum, extra 1),* Universitat de València, Department de Prehistòria i Arqueologia, Valencia, pp. 55-64.

Porada, E. (1944), *Seal impression of Nuzi,* Annual of the American Schools of Oriental Research, 24, New Haven.

Pòrtulas, J. (2002), Del serpent de Cadmos a la lira d'Amfió, *Ítaca* 18, pp. 103-114.
Poulakou-Rebelakou, E. *et al.* (2009), Lycanthropy in Byzantine times (AD 330-1453), *History of Psychiatry,* pp. 468-479.
Price, N. S. (2004), An Archaeology of Altered States, en Price, N. S. (ed.), *The Archaeology of Shamanism,* Routledge, Londres.
Prieto-Martínez, M. P. (2011), Vasos troncocónicos y cerveza en contextos campaniformes de Galicia: la cista de A Forxa como ejemplo, en Prieto-Martínez, M.ª P. y Salanova, L. (eds.), *Las Comunidades Campaniformes en Galicia. Cambios sociales en el III y II milenios BC en el NW de la Península Ibérica,* Diputación de Pontevedra. Pontevedra, pp. 119-125.
Ramos Fernández, R. (1997), Vestigios cultuales en el templo ibérico de La Alcudia (Elche, Alicante), en *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, Diputació de Castelló, pp. 211-227.
Rappaport, R. A. (1971), Ritual, sanctity and cybernetics, *American Anthropologist* 73, pp. 59-76.
Revonsuo, A., Kallio, S. y Sikka, P. (2009), What is an altered state of consciousness?, *Philosophical Psychology* 22, pp. 187-204.
Rhode, E. (1973), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* Gredos, Madrid.
Ribichini, S. (1981), *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco (Studi semitici* 18), CNR / Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica, Roma.
Ribichini, S. (1982), Kinyras di Cipro, *Religioni e Civiltà* 3, pp. 479-500.
Ribichini, S. (2000), Al servizio di Astarte. Ierodulia e prostituzione sacra, nei culti fenici e punici, en González Blanco, M. *et al., El Mundo Púnico: religión, antropología y sociedad (Estudios Orientales* 5-6), Murcia, pp. 55-68.
Ring, K. y Cooper, S. (1997), Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind: A Study of Apparent Eyeless Vision, *Journal of Near-Death Studies* 16, 2, pp. 101-147.
Rissanen, M. (2012), The Hirpi Sorani and the Wolf Cults of Central Italy, *Arctos* 46, pp. 115-135.
Robertson, N. (1982), The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine, *Harvard Theological Review* 75, pp. 313-359.
Rodríguez Somolinos, H. (2006), La planta de la inmortalidad en Grecia y el mito de Glauco de Antedón, *Epos* 2, pp. 11-19.
Rohde, E. (1973), *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos,* Labor, Barcelona.
Roldán Hervás, J. M. (1968-1969), Fuentes Antiguas para el Estudio de los Vettones, *Zephyrvs* 19-20, pp. 73-106, disponible online en <http://revistas.usal.es/index.php/0514-7336/article/view/1776> [Consultado 1/11/2018].
Rösch, M. (2005), Pollen analysis of the contents of excavated vessels-direct archaeobotanical evidence of beverages, *Vegetation History and Archaeobotany* 14, 3, pp. 179-188.
Rosen, R. M. (1987), Hipponax Fr. 48 Dg. and the Eleusinian Kykeon, *American Journal of Philology* 108, 3, pp. 416-426.
Ross, B. D. (2012), Krypteia: A Form of Ancient Guerrilla Warfare, *Grand Valley Journal of History* 1, 2, 4, disponible online en <http://scholarworks.gvsu.edu/gvjh/vol1/iss2/4> [Consultado 1/10/2018].
Rouget, G. (1990), *La Musique et la transe,* Gallimard, París.
Roux, G. (1976), *Delphes. Son Oracle et ses Dieux,* Société d'édition Les Belles Lettres Belles Lettres, París.

Rubia, F. J. (2009), *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobioligia,* Booket Ciencia, Barcelona.

Rubiano Carvajal, J. C. (2010), Sobre el trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia en el chamanismo de tierras bajas, una visión desde los embera-chami y kofan del Putumayo, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 24, 41, pp. 207-222.

Ruck, C. A. P. (1976), On the Sacred Names of Iamos and Ion: Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage, *The Classical Journal* 71, 3, pp. 235-252.

Ruck, C. A. P. (1996), Las ofrendas de los hiperbóreos en Wasson, R. G. *et al.* (eds.), *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 290-233.

Ruck, C. A. P. (2016), The Wolves of War: Evidence of an Ancient Cult of Warrior Lycanthropy, *NeuroQuantology* (September 2016), Volume 14, issue 3, pp. 544-566.

Ruck, C. A. P. *et al.* (2001), *Apples of Apollo. Pagan and Christian Mysteries of the Eucharist,* Carolina Academic Press, Durham.

Ruck, C. A. P. *et al.* (2011), *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult that Civilized Europe,* City Lights Publishers, San Francisco.

Ruck, C. A. P. y Staples, B. D. (1999), Mistletoe, Centaurs, and Datura, *Eleusis n.s.* 2, pp. 3-23.

Rudenko, S. (1970), *Frozen Tonlbs of Siberia: The Pazaryk Burials of Iron Age Horsemen,* University of California Press, Berkeley.

Rudgley, R. (1998), *Encyclopaedia of Psychoactive Substances,* St. Martin's Press, Nueva York.

Ruiz Silva, M. M. A. (2014), Does God change the brain of a believer?, *Journal of Technological Possibilism,* 4, 6, pp. 19-23.

Ruiz Zapatero, G. y Álvarez Sanchís, J. R. (2000), Etnicidad y arqueología: tras la identidad de los vettones, *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla* 11, pp. 253-277.

Rush, J. A. (2008), *Failed God: Fractured Myth in a Fragile World,* Frog Books, Berkeley.

Rutherford, W. (1989), *El chamanismo: los fundamentos de la magia,* Edaf, Madrid.

Samorini, G. (1992), The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9,000-7,000 B.C.), *Integration* 2-3, pp. 69-79

Samorini G. (2001), Los árboles-hongo en el Arte Cristiano, *Cáñamo,* pp. 150-156.

Samorini G. (2012), *Droghe tribali,* Shake Edizioni, Milán.

Samorini G. y Camilla, G. (1995), Rappresentazioni fungine nell'arte greca, *Annali del Museo Civico di Rovereto* 10, pp. 307-326.

Sarianidi, V. (1994), Temples of Bronze Age Margiana: Traditions of Ritual Architecture, *Antiquity* 68, pp. 388-397.

Scarborough, J. (1991), The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots, en Faraone, C. A. y Obbink, D., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion,* Oxford University Press, Oxford y Nueva York, pp. 138-174.

Schaffer-Forrer, C. F. A. (1983), *Corpus I. Des Cylindres Sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia,* Editions Recherche sur les civilisations, París.

Schimpf, M. *et al.* (2021), Toxicity From Blue Lotus (Nymphaea caerulea) After Ingestion or Inhalation: A Case Series, *Military Medicine,* vol. 00, 2021, pp. 1-8.

Schleiffer, H. (1979), *Narcotic Plants of the Old World Used in Rituals and Everyday Life,* Lubrecht & Cramer LTD, Nueva York.

Schroter-Kunhardt, M. (1993), A review of near death experiences, *Journal of Scientific Exploration* 7, 3, pp. 219-239.

Schultze-Motel, J. (1994), Literature on Archaeological Remains of Cultivated Plants (1991/1992), *Vegetation History and Archaeobotany* 3, pp. 33-61.
Schultes, R. y Hofmann, A. (1980), *The Botany and Chemistry of Hallucinogens,* Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Illinois.
Schultes, R. y Hofmann, A. (1982), *Plantas de los Dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas,* Fondo de Cultura Económica, México.
Schwarz, F. (1988), *Initiation aux Livres des Morts égyptiens,* Albin Michel, París.
Schwimmer, E. (1982), *Religión y Cultura,* Anagrama, Barcelona.
Shafeer, A. (1983), Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History, *Journal of the American Oriental Society* 103, 1, pp. 307-313.
Shanon, B. (2002), The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
Shanon, B. (2008), Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis, *Time and Mind: The Journal of Archaeology Consciousness and Culture* 11, 1, pp. 51-74.
Sherrat, A. (1991), Sacred and profane substances: the ritual use of narcotics in Later Neolithic Europe, en Garwood, P. *et al.* (eds.), *Sacred and Profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion (Monograph No. 32),* Oxford University Committee for Archaeology, Oxford, pp. 50-64.
Siegel, R. K. (1977), Hallucinations, *Scientific American* 237, pp. 132-140.
Siegel, R. K. y Jarvik, M. E. (1975), Drug-induced hallucinations in animals and man, en Siegel, R. K. y West, L. J., *Hallucinations, Behaviour, Experience and Theory,* Wiley, Nueva York, pp. 460-467.
Silva Castillo, J. (2016), *Gilgamesh. O La Angustia Por La Muerte. Poema Babilonio* (Traducción directa del acadio, introducción y notas), Kairós, Barcelona.
Silván Rodríguez, A. (2002), El mito de Tifón y su recepción en Píndaro, *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos* 12, pp. 145-161.
Sinev, I. E. (2016), The history of Mandragora turkomanica (Solanaceae), *Israel Journal of Plant Science* 63, 3, pp. 176-181.
Smith, H. (1964), Do drugs have religious import?, *Journal of Philosophy* 18, pp. 517-530.
Snijder, G. A. S. (1936), *Kretische Kunst. Versuch einer Deutung,* Gebrüder Mann, Berlín.
Sopeña Genzor, G. (2004), El mundo funerario celtibérico como expresión de un «ethos» agonístico, *Historiae* 1, pp. 56-108.
Sopeña Genzor, G. (2008), Aspectos funerarios y religión en la Vettonia, *Zona arqueológica* 12 *(Arqueología Vettona: La meseta occidental en la edad del hierro),* pp. 291-308.
Spiller, H. A. *et al.* (2002), The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory, *Clinical Toxicology* 40, 2, pp. 189-196.
Stannard, J. (1962), The Plant Called Molly, *Osiris* 14, pp. 254-307.
Stefani, C. *et al.* (1976), Sociocultural and Epidemiological Aspects of Hashish Use in Greece, en Rubin, V. (ed.), *Cannabis and culture,* Mouton, París, pp. 303-326.
Stein, D. (2009), Winged Disks and Sacred Trees at Nuzi: an altered perspective on two Imperial motifs, *Studies on the Civilization and culture of Nuzi and the Hurrians,* 18, pp. 573-603.
Stein, D. (2011), Drug Consumption and its Social Context in the ancient Near East, comunicación presentada en *Workshop on Commensality and Social Organization, 6-9 Oct. 2011,* Department of Cross-cultural and Regional Studies, University of Copenhagen, Copenhague.
Stökl, J. (2012), *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison (Culture and History of the Ancient Near East* 56), Brill, Leiden-Boston.

Stoddart, D. M. (1994), *El mono perfumado. Biología y cultura del olor humano,* Minerva Ediciones, Madrid.

Stuckey, J. H. (2003), The Great Goddesses of the Levant, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 30, pp. 127-157.

Stuckey, J. H. (2008), Shaushka and 'Ain Dara: A Goddess and her Temple, *Matrifocus Cross-Quarterly* 7, 2, disponible online en: <http://www.matrifocus.com/IMB08/spotlight.htm> [Consultado 1/11/2018].

Swanson, G. E. (1960), *The birth of the Gods: the origin of primitive beliefs,* University of Michigan Press, Ann Arbor.

Tausin, F. (2012), *Floater structures in ancient Mesopotamia,* disponible online en <https://www.unexplained-mysteries.com/column.php?id=233548> [Consultado 1/09/2018].

Thompson, R. C. (1949), *A Dictionary of Assyrian Botany,* The British Academy, Londres.

Thorwald, J. (1968), *El alba de la medicina: Egipto, Mesopotamia, India, China, México, Perú,* Editorial Bruguera, Barcelona.

Toro, G. (2018), *Il risveglio della bestia. Droghe, terogeni e allucinogeni nelle culture tradizionali,* Yume, Roma.

Trendall, A. D. (1938), *Frühitaliotische Vasen,* Keller, Leipzig.

Trendall, A. D. (1967), *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily,* Clarendon Press, Michigan.

Tully, C. J. y Crooks, S. (2015), Dropping Ecstasy? Minoan Cult and the Tropes of Shamanism, *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 8, 2, pp. 129-158.

Turner, J. D. (1994), Ritual in Gnosticism, en E. H. Lovering (Ed.), *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers: one hundred thirtieth annual meeting, November 19-22, 1994, the Chicago Hilton and Towers, Chicago, IL ,* Scholars Press, Atlanta, pp. 136-181.

Turner, V. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Aldine, Chicago.

Uría Varela, J. (1992), El néctar y la ambrosía: nota interpretativa al Himno a Apolo (189-193), *Myrtia* 1, 7, pp. 141-145.

Ustinova, Y. (2009), Cave Experiences and Ancient Greek Oracles, *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture,* Volume 2, Issue 3, pp. 265-28.

Ustinova, Y. (2011), Consciousness Alteration Practices in the West from Prehistory to Late Antiquity, en Cerdeña, E. y Winkelmann, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives, Vol. 1. History, Culture, and the Humanities,* Praeger, Santa Bárbara, pp. 45-71.

Ustinova, Y. (2018), *Divine Mania. Alteration of Consciousness in Ancient Greece,* Routledge, Londres y Nueva York.

Valdés Guía, M. (2013), Afrodita y los fenicios en el Egeo, *Gerión* 31, pp. 51-87.

Valencic, I. (1994), Has the Mystery of the Eleusinian Mysteries been solved?, *Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness* 3, pp. 325-336.

Valiente Barroso, C. y García García, E. (2010), Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad, *Revista de Neurología* 51, pp. 226-236.

Van Zeist, W. y Bottema, S. (1982), Paleobotanical studies of Carthage, *Bulletin de Centre d'étude et documentation archéologique de la conservation de Carthage* 5, 18, pp. 18-22.

Vazeilles, D. (1995), *Los chamanes, señores del universo: persistencia y exportaciones del chamanismo,* Desclée de Brouwer, Bilbao.

Vázquez Varela, J. M. (1993), Alucinaciones y arte prehistórico: teoría y realidad en el noroeste de la Península Ibérica, *Pyrenae* 24, pp. 87-91.

Veenker, R. A. (1981), Gilgamesh and the Magic Plant, *Biblical Archaeologist* 44, 4, pp. 199-205.

Vernant, J. P. (1983), Hestia-Hermes: the religious expression of space and movement in ancient Greece, en Vernant, J. P. (ed.), *Myth and Thought Among the Greeks,* Routledge & Kegan Paul, Londres-Boston.

Vogt, E. Z. (1979), *Ofrendas para los dioses,* Fondo de Cultura Económica, México.

VV.AA. (1995), *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Cátedra, Madrid.

Wagner, C. G. (1984), Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo, *Gerión* 2, pp. 31-59.

Wagner, C. G. (1989), El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica, en *Homenaje al prof. S. Montero Díaz (Anejos de Gerión* 2), Editorial Universidad Complutense, Madrid, pp. 83-97.

Wagner, C. G. (1988), *Babilonia,* Akal, Madrid.

Wagner, C. G. (1996), En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isiacos, en Rubio Rivera, R. (coord.), *Isis. Nuevas perspectivas: Homenaje al prof. Álvarez de Miranda,* Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 13-34.

Wagner, C. G. (2010), Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas, *'llu. Revista de Ciencias de las Religiones* 15, pp. 91-103.

Wagner, C. G. (2011), Tríadas divinas en ámbito fenicio púnico, en Montero, S. (coord.), *Los rostros de Dios,* Luis Vives, Zaragoza, pp. 125-156.

Wagner, C. G. (2020), Centauros en las bodas de Hipodamía, en R. Sanz Serrano, M. Díaz Bourgeal y J. R. Pérez-Accino (eds.), *Eros imperat. Poder y deseo en la Antigüedad,* Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2020, pp. 57-75.

Walbank, M. (1981), Artemis Bear-Leader, *Classical Quarterly* 31, 2, pp. 276-281.

Walker, W. (1959), *All the Plants of the Bible,* Lutterworth Press, Cambridge.

Wallace, A. F. C. (1966), *Religion: An Anthropological View,* Random House, Nueva York.

Warren, P. (1981), Minoan Crete and ecstatic religion. Preliminary observations on the 1979 excavations at Knossos, en Hagg, R. y Marinatos, N. (eds.), *Sanctuaries and cults of the Aegean Bronze Age. Proceedings ofthe first international symposium at the Swedish Institute at Athens, 12-13 May 1980 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4.º, XXVIII, Stockholm),* pp. 155-166.

Warren, P. (1988), *Minoan Religion as Ritual Action,* Gothenburg University, Gotemburgo.

Wasson, R. G. (1967), Fly Agaric and Man, en Efron, D. H. *et al.* (eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs,* pp. 405-414, S. Public Health Service Publication, Washington.

Wasson, R. G. (1968), *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (Ethnomycological Studies 1), Harcourt, Brace and World, Nueva York.

Wasson, R. G. (1972), What Was the Soma of the Aryans?, en First, P. T., *In Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens,* Praeger, Nueva York, pp. 201-213.

Wasson, R. G. *et al.* (1980), *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios,* Fondo de Cultura Económica, México.

Webster, P. *et al.* (2000), Mixing the Kykeon. Eleusis, *Journal of Psychoactive Plants and Compounds (New Series)* 4, pp. 1-25.

Wilber, K. (2000), *Una visión integral de la Psicología,* Alamah, México.

Winkelman, M. (2010), The Holy Mushroom: Evidence of Mushrooms in Judeo-Christianity. A critical re-evaluation of the schism between John M. Allegro and R. Gordon Wasson over the theory on the entheogenic origins of Christianity presented in The Sacred Mushroom and the Cross. by J. R. Irvin, *Anthropology of Consciousness* 21, pp. 106-108.

Witt, R. E. (1971), *Isis in the Graeco-Roman world,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

Wohlberg, J. (1990), Haoma-Soma in the world of ancient Greece, *Journal of Psychoactive Drugs* 22, 3, pp. 333-342.
Wood, M. (1997), *The Book of Herbal Wisdom. Using plants as medicines,* North Atlantic Books, Berkeley.
Zoppi, M. (2008), *Piante, fiori e profumi della Bibbia/Plants, flowers and scents of Bible,* Alinea Edirice, Florencia.

Textos antiguos

Apolodoro, *Biblioteca mitológica,* intr., trad. y notas J. García Moreno, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
Apolonio de Rodas, *El viaje de los argonautas,* intr., de trad. y notas de C. García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
Apuleyo, *El Asno de oro,* trad. de D. López de Cortegana, intr. de C. García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2020.
– *Apología; Florida,* intr., trad. y notas de S. Segura Munguía, Madrid, Editorial Gredos, 1980.
Aristóteles, *Acerca del alma,* intr., trad. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1983.
– *De Anima: De Sensu, De Memoria, De Somno Similique Argumento (1829)* (Latin Edition), versión de E. Bekker, Whitefish (Montana), Kessinger's Rare Reprints, 2009.
Artemidoro, *La interpretación de los sueños,* intr., trad. y notas de E. Ruiz García, Madrid, Alianza Editorial, 2021.
Ateneo, *El banquete de los eruditos,* intr., trad y notas de L. Rodríguez-Noriega Guillén, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
Cicerón, *Adivinación, Sobre el destino, Timeo,* intr., trad. y notas de A. Escobar, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
Dionisio de Halicarnaso, *Historia de Roma,* intr. de D. Plácido; trad. y notas de E. Jiménez y E. Sánchez, Madrid, Editorial Gredos, 1984.
Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos,* trad. de A. Laguna, Madrid, Comunidad de Madrid, 1991 (edición facsímil).
– *Plantas y remedios medicinales (De materia medica),* intr., trad. y notas de M. García Valdés, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
El Avesta, intr., trad. y notas de J. B. Bergua, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1992.
El Descenso de Inanna al Infierno, Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica, en J. Bottéro y S. N. Kramer (eds.), Madrid, Ediciones Akal, 2004.
El Descenso de Ishtar al Infierno, ibid.
El relato sumerio del Diluvio, Cuando los dioses hacían de hombres. Mitologia mesopotámica, en J. Bottéro y S. N. Kramer (eds.), Madrid, Ediciones Akal, 2004.
Elio Aristides, *Discursos sagrados,* edición de M. C. Giner Soria, Madrid, Ediciones Akal, 1989.
Esquilo, *Tragedias,* intr., trad. y notas de E. Á. Ramos Jurado, Madrid, Alianza Editorial, 2017.
Estrabón, *Geografía,* intr., trad. y notas de J. García Blanco y J. L. García Ramón, Madrid, Editorial Gredos, 1991.
Eurípides, *Andrómaca, Heracles Loco, Las Bacantes,* intr., trad. y notas de F. Rodríguez Adrados, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
– *Alcestis, Medea, Hipólito,* intr., trad. y notas de A. Guzmán Guerra, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Galeno, *Del uso de las partes,* intr., trad. y notas de M. López Salvá, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
– *Procedimientos anatómicos,* intr., trad. y notas de M. López Salvá, Madrid, Editorial Gredos, 2002.
– *Sobre la localización de las enfermedades,* trad. y notas de S. Andrés Aparicio, Madrid, Editorial Gredos, 1997.
– *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo,* intr., trad. y notas de J. Zaragoza Gras, Madrid, Editorial Gredos, 2003.
– *Tratados filosóficos y autobiográficos,* intr., trad. y notas de T. Martínez Manzano, Madrid, Editorial Gredos, 2002.
Gilgamesh, versión de S. Mitchell, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
Gilgamesh. O la angustia por la muerte, intr., trad. y notas de J. Silva Castillo, Barcelona, Editorial Kairós, 2006.
Heródoto, *Historia,* intr., trad. y notas de C. Schrader, Madrid, Editorial Gredos, 1986.
Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y días,* intr., trad. y notas de A. y M. A. Martín Sánchez, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
Higinio, *Fábulas mitológicas,* intr., trad. y notas de F. M. del Rincón Sánchez, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
Himnos Homéricos, edición bilingüe de A. Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2017.
Himnos sumerios, intr., trad. y notas de F. Lara Peinado, Madrid, Editorial Tecnos, 1988.
Hipólito, *Philosophumena,* Miller (ed.), Oxford, 1851.
Homero, *Ilíada,* versión de Ó. Martínez García, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
– *Odisea,* versión de C. García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
Horacio, *Odas; Canto secular; Epodos,* intr., trad. y notas de J. L. Moralejo, Madrid, Editorial Gredos, 2007.
– *Sátiras; Epístolas; Arte poética,* intr., trad. y notas de J. L. Moralejo, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
Jámblico, *Sobre los misterios egipcios,* intr., trad. y notas de E. A. Ramos Jurado, Madrid, Editorial Gredos, 1997.
Jenofonte, *Anábasis,* intr., trad. y notas de Ó. Martínez García, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
– *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates,* intr., trad. y notas de J. A. Caballero López, Madrid, Alianza Editorial, 2022.
La epopeya de Gilgamesh, edición de J. Bottéro, Madrid, Ediciones Akal, 1998.
Leyenda de Adapa, ed. trad. y notas de J. B. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente,* Barcelona, Ediciones Garriga, 1966.
Los vedas, intr., trad. y notas de J. B. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua, 1988.
Luciano de Samosata, *Sobre la diosa siria (Obras III),* trad. y notas de J. Zaragoza Botella, Madrid, Editorial Gredos, 1990.
Ovidio, *Metamorfosis,* intr. y notas de A. Ramírez de Verger; trad. de A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
– *Fastos,* intr., trad. y notas de B. Segura Ramos, Madrid, Editorial Gredos, 2001.
Nono de Panópolis, *Dionisíacas,* introd., trad. y notas de S. D. Manterola, L. M. Pinkler y D. Hernández de la Fuente, Madrid, Editorial Gredos, 2001-2008.
Pausanias, *Descripción de Grecia,* trad. de A. Tovar, Barcelona, Ediciones Orbis, 1986.
Petronio, *Satiricón,* intr., trad. y notas de J. C. Miralles Maldonado, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
Píndaro *Epinicios,* intr., trad. y notas de P. Bádenas de la Peña y A. Bernabé Pajares, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Platón, *La república,* introd. de M. Fernández Galiano; trad. y notas de J. M. Pabón y de M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
– *Fedón; Fedro,* intr., trad. y notas de L. Gil Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 2016.
– *El banquete,* introd. de C. García Gual; trad. y notas de F. García Romero, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
Plinio el Viejo, *Historia Natural,* intr., trad. y notas de A. Fontán, A. M. Moure, I. García Arribas, E. del Barrio, M. L. Arribas, I. A. Hernández, F. Manzanero, J. L. Sancho Bermejo, Madrid, Editorial Gredos, 1995-2010.
Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia),* vol. VI (Isis y Osiris, Diálogos píticos, la E de Delfos; Los oráculos de la Pitia y la desaparición de los oráculos), intr., trad. y notas de F. Prodomingo Pardo y J. A. Fernández Delgado, Madrid, Editorial Gredos, 1995.
Porfirio, *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Himnos órficos,* intr., trad. y notas de M. Periago Lorente, Madrid, Editorial Gredos, 1987.
San Agustín, *La ciudad de Dios,* S. Aurelii Agustini Opera Omnia, https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm.
Silio Itálico, *La guerra púnica,* edición de J. Villaba Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
Sobre la abstinencia, intr., trad. y notas de M. Periago Lorente, Madrid, Editorial Gredos, 1984.
Sófocles, *Áyax, Las Traquinas, Antígona, Edipo Rey,* intr., trad. y notas de J. M.ª Lucas de Dios, Madrid, Alianza Editorial, 2017.
Teofrasto, *Historia de las plantas,* intr., trad. y notas de J. M. Díaz-Regañón López, Madrid, Editorial Gredos, 1988.
Textos de magia en papiros griegos, intr., trad. y notas de J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero, Madrid, Editorial Gredos, 1987.
The Babylonian Gilgamesh Epic, intr., trad. y notas A. R. George, Londres, Peguin Books, 2003.
Virgilio, *Eneida,* intr. y trad. de R. Fontán Barreiro, Madrid, Alianza Editorial, 2021.
– *Bucólicas, Geórgicas,* intr., trad. y notas de B. Segura Ramos, Madrid, Alianza Editorial, 2018.

Edición en formato digital: abril de 2022

© E. Carlos González Wagner, 2022
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-136-2816-5

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.